

**MÁSTER INTERUNIVERSITARIO INTERNACIONAL DE
ESTUDIOS CONTEMPORÁNEOS DE AMÉRICA LATINA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

**Mujeres bases de apoyo zapatistas: la acción colectiva y el
orden de género del Ejército Zapatista de Liberación
Nacional (EZLN)
(2007-2018)**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

Presentado por

Paula Mendez Boniack

Dirigido por la doctora

Laura Calle Álzate

Co-dirigido por el doctor

Jorge Resina de la Fuente

Madrid, 2019

Agradecimientos

A mi madre,
por su presencia, su altruismo, su apoyo constante y su gran corazón.

A mi hermana,
por estar siempre a mi lado, una compañía preciosa en cada momento.

A mi padre,
por su acogida cálida en aquel precioso pueblito mexicano y por su respaldo en estos momentos.

A mi familia, única y atravesada por una historia memorable, que ha constituido mi principal fuente de saber y conocimiento.

A mi tutora, la profesora Laura Calle Álzate,
por su gran ayuda, colaboración en cada momento de consulta y su gran simpatía, siempre dando ánimos y recomendaciones valiosas para mi investigación.

A mi co-tutor, el profesor Jorge Resina de la Fuente, por su disponibilidad en la elaboración de mi proyecto de investigación y su ayuda valiosa.

A José,
por su paciencia infinita, por haberme escuchado hablar de este trabajo durante estos meses, por sus consejos acertados y por haberme acompañado hasta aquí, en este continente, para seguir compartiendo la vida juntxs.

A Sylviane,
por su generosidad, que sin su apoyo, no hubiera tenido la oportunidad de estudiar y llegar al nivel de Máster.

A las personas que conocí en Chiapas, a las compañeras de las redes de apoyo de mujeres zapatistas, a las investigadoras de la UAM y UNAM, por sus aportes y su interés en colaborar.

A mis amigxs, compañerxs, de cada parte del mundo, que siguen o ya no están en mi camino de vida, pero que me permitieron ser la persona que soy hoy.

A la Casa del Ritmo y a la calle Ilhuicamina, a todos estos encuentros increíbles que me permitieron vivir con gente inolvidable, a lxs mexicanxs, chilenxs, españolxs, colombianxs y muchos más, gracias.

Resumen: Las acciones colectivas de las mujeres zapatistas en México son fruto de una larga trayectoria organizativa de las mujeres indígenas en Chiapas. Tras la aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en enero de 1994, emergieron múltiples escenarios de diálogo y encuentro entre mujeres zapatistas y organizaciones de mujeres indígenas y mestizas en el ámbito local, regional, nacional e internacional, que dieron paso a la creación y consolidación de redes de apoyo. Estas últimas posibilitaron el desarrollo de múltiples acciones colectivas, principalmente, a partir del 2007, cuando tuvo lugar el Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas. En el seno de las acciones colectivas se evidencian diversas producciones discursivas de las mujeres bases de apoyo zapatistas que denotan las características de un orden de género que las posiciona en estructuras de clase y de poder patriarcal. Ellas, a la vez que luchan por la autodeterminación de sus pueblos, reivindican su propia autodeterminación como mujeres. De modo que, las mujeres zapatistas, a través de acciones colectivas y recursos narrativos, han logrado interpelar a sus propias comunidades en sus tradiciones y costumbres que las marginalizan, a la vez que el mismo Estado y la sociedad civil, aportando nuevos sentidos a las palabras como mujer e indígena y contribuyendo al proceso de resignificación de su papel como mujeres en el orden de género establecido.

Palabras claves: mujeres indígenas, EZLN, Chiapas, acción colectiva, orden de género

Abstract: Zapatist women's collective actions in Mexico are the result of a long organizational trajectory of indigenous women in Chiapas. The public emergence of the National Liberation Zapatist Army on January 1994, have initiated dialogues and meetings between zapatist women and indigenous and mestizas women's organizations in local, regional, national and international areas. These meetings have cemented solidarities networks. These networks have enable the flourishing of collective actions, especially, since 2007 when the first zapatist women's meetings have taken place. Within collective actions, it is possible to bring to light zapatist women's discursif productions that formulate the characteristics of the gender order, who place them in a class and patriarchal structure power. While they fight for indigenous communities self-determination, they are claiming their own self-determination as women. In that way, through collective actions, zapatist women call the attention of their own communities and their traditions who marginalize them. In the same time, they adress the State and civil society, giving other significations to the terms of "women", "indigenous" and contribute to the change of their role as women, in the order gender established.

Keywords: indigenous women, EZLN, Chiapas, collective action, gender order

Listado de acrónimos y abreviaturas

ACASAC	Asesoría, Capacitación y Asistencia en Salud
ACI	Acción Colectiva Indígena
ACM	Acción Colectiva de Mujeres
ACMI	Acción Colectiva de Mujeres Indígenas
ANIPA	Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía
BAEZLN	Bases de Apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional
BANAMAZ	Banco Autónomo de Mujeres Autoridades Zapatistas
CCESC	Centro de Capacitación para la Ecología y Salud de San Cristóbal
CCRI	Comité Clandestino Revolucionario Indígena
CDMCH	Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas
CEB	Comunidades Eclesiales de Base
CEDOZ	Centro de Documentación sobre Zapatismo
CIAM	Centro de Investigación y Acción para la Mujer
CIDECI	Centro Indígena de Capacitación Integral
CIEPAC	Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria
CNDP	Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas
CNI	Congreso Nacional Indígena
CNPI	Consejo Nacional de los Pueblos Indios
COCOPA	Comisión Concordia y Pacificación
CODIMUJ	Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas
CONAMI	Coordinadora Nacional de Mujeres indígenas
DAAI	Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas
DST	División Sexual del Trabajo
DSTR	División Sexual del Trabajo Racializada

EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FLN	Fuerzas de Liberación Nacional
FONART	Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías
IDH	Índice de Desarrollo Humano
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INI	Instituto Nacional Indigenista
INPI	Instituto Nacional de los Pueblos Indígena
JBG	Junta de Buen Gobierno
LRM	Ley Revolucionaria de Mujeres
MAREZ	Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas
ODG	Orden de Género
ONG	Organismo No Gubernamental
PRI	Partido Revolucionario Institucional
PROCEDE	Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares
SEP	Secretaría de Educación Pública
UAM-X	Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco
UNACH	Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	8
1.1 Introducción y presentación del problema.....	8
2. MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA.....	13
2.1 Marco teórico.....	13
2.1.1 La acción colectiva indígena y de mujeres.....	13
2.1.2 Las dimensiones del orden de género.....	18
2.1.3 La articulación de la acción colectiva con el orden de género en el EZLN.....	26
2.2 Metodología.....	27
3. CONTEXTO HISTÓRICO DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN CHIAPAS.....	31
3.1 El desplazamiento de órdenes locales en el proceso de colonización.....	31
3.2 Situación política, geográfica y poblacional de Chiapas.....	33
3.3 Las mujeres indígenas chiapanecas en el contexto rural.....	38
3.3.1 La época de la Gran Hacienda	38
3.3.2 La Revolución Mexicana.....	40
3.3.3 La concentración de las tierras chiapanecas.....	42
3.3.4 El proceso de colonización de la Selva Lacandona	47
4. LAS MUJERES INDÍGENAS CHIAPANECAS Y EL EZLN.....	53
4.1 La trayectoria organizativa de las mujeres: primeras experiencias.....	53
4.1.1 Las mujeres en el seno del movimiento mixto agrarista.....	54
4.1.2 La organización de las mujeres previa al levantamiento zapatista.....	55
4.1.3 Primeras experiencias de organización de mujeres indígenas con la intervención de diversos actores.....	57
4.2 El surgimiento del EZLN: papel de las mujeres.....	68
4.2.1 Formación del EZLN.....	68
4.2.2 Las mujeres dentro de la estructura político-militar organizativa del EZLN	70

4.2.3 Las mujeres en el levantamiento armado del 1ero de enero de 1994.....	72
4.2.4 La organización político-territorial del EZLN: el escenario del accionar de las mujeres en las bases de apoyo zapatista	72
4.3 Las mujeres en el escenario organizativo posterior a la irrupción del EZLN en 1994.....	72
4.3.1 Alianzas.....	76
4.3.2 Rupturas.....	79
5. EL ACCIONAR COLECTIVO DE LAS MUJERES BASES DE APOYO EN EL EZLN.....	81
5.1 Las redes de mujeres, la Iglesia y la cosmovisión indígena maya en Chiapas.....	85
5.1.1 El vínculo de la Iglesia con las mujeres indígenas y zapatistas.....	85
5.1.2 La cosmovisión indígena y las alianzas entre mujeres en Chiapas.....	90
5.2. Límites y oportunidades para la acción colectiva de las mujeres zapatistas en las estructuras sociales	95
5.2.1 El matrimonio en las comunidades indígenas chiapanecas y zapatistas.....	95
5.2.2 La organización política comunitaria y zapatista.....	102
5.2.3 La división sexual y racializada del trabajo	108
5.3 La identificación como parte de la acción colectiva	114
5.3.1 El proceso colonial de deshumanización.....	114
5.3.2 Nuevas identificaciones y simbolismos a través del discurso.....	115
6. CONCLUSIONES	126
7. BIBLIOGRAFÍA	131

1. INTRODUCCIÓN

1. 1. Introducción y planteamiento del problema

La presente investigación analiza cómo la acción colectiva de las mujeres bases de apoyo zapatistas (BAEZLN) incidió en el orden de género de las comunidades del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el periodo del 2007 a 2018. En efecto, la acción colectiva se caracteriza por el accionar de un grupo, que identificó un marco de injusticia y moviliza recursos para su acción, además de emplear identificaciones y simbolismos particulares para adquirir una cohesión grupal. De modo que en este estudio se pondrá en relieve la acción colectiva de las mujeres zapatistas, visibilizando sus formas distintas de organización, independientemente de los canales institucionales y de las esferas de política “tradicional”.

Asimismo, el orden de género es entendido como un conjunto de dimensiones que gestionan la vida cotidiana y las prácticas sociales. El orden de género se mantiene a través de estructuras sociales que administran las relaciones sociales. Estos elementos interactúan de manera constante entre sí, y con el mundo social permitiendo tanto la persistencia como la transformación del orden de género de una sociedad (Connell y Pearse, 2018). En este sentido, el estudio busca dilucidar la forma en que la acción colectiva de mujeres indígenas constituye un elemento que puede incidir en el orden de género y para esta cuestión, el estudio de la lucha de las mujeres zapatistas reviste de una gran pertinencia.

Por un lado, el uso del concepto orden de género es relevante en la medida que permite abordar el tema desde sus raíces en la época colonial, a la vez que posibilita retomar los propios términos de las mujeres zapatistas cuando imputan la conquista y el capitalismo como las principales causas de su marginación. Por otro lado, el abordaje de las acciones colectivas y las producciones discursivas expresadas en las mismas, también permite analizar sus acciones en las prácticas cotidianas, en diferentes ámbitos, evitando evaluar el grado de feminismo o calificar sus acciones de una manera en la cual ellas mismas no las definieron. De modo que, el análisis de las acciones colectivas permite observar hasta qué punto pueden llegar a cambiar las estructuras de género que moldean lo cotidiano.

En este sentido, el foco estará puesto sobre las mujeres BAEZLN, las cuales constituyen la mayor parte de mujeres zapatistas pero que generalmente no aparecen en las investigaciones sobre las mujeres dentro del EZLN, siendo mayor la información sobre comandantas/insurgentas. Este análisis permite ver cómo, desde sus propios espacios que no

son el ámbito militar, se identifican y participan políticamente al proyecto zapatista y de mujeres.

Más que estudiar los ámbitos en el que se modificó la condición de las mujeres y evaluar los cambios, determinaré sus orígenes, su proceso histórico y su función social y de cómo, la acción colectiva interviene en este proceso. El orden de género será empleado como herramienta metodológica para identificar, comprender y determinar ciertos aspectos históricos-espaciales para luego llegar a un análisis propio de las mujeres zapatistas y su acción colectiva. En este sentido, se busca, a partir de la etnografía de textos, proponer otra perspectiva de análisis sobre los diferentes mecanismos y dinámicas que fundamentan la interacción entre la acción colectiva de las mujeres bases de apoyo zapatistas y el orden de género en sus comunidades.

♦ Preguntas de investigación

Una vez dicho lo anterior, emerge la siguiente pregunta principal de investigación: ¿Cómo la acción colectiva de las mujeres BAEZLN ha incidido en el orden de género en el EZLN?

A partir de la cual se desprenden varias otras:

- ¿Los discursos y documentos de las mujeres zapatistas desde 2007 hasta 2018 reflejan un posible cambio en el orden de género?
- ¿Cómo se produce el discurso de las mujeres zapatistas? ¿A quién está dirigido, a los hombres de la propia comunidad y/o al mundo exterior?
- ¿Cuáles son los obstáculos principales y los incentivos más importantes de la acción colectiva de las mujeres indígenas según las mujeres zapatistas?
- ¿De qué manera las mujeres zapatistas, por medio del discurso y de la realización de textos en colectivo, se han identificado?

♦ Objetivos

El objetivo principal de la investigación es analizar la incidencia de la acción colectiva de las mujeres zapatistas bases de apoyo en el orden de género en EZLN del 2007 al 2018. De ahí derivan los siguientes objetivos específicos:

- Caracterizar la trayectoria de la participación de las mujeres en el seno del EZLN.
- Identificar las diferentes acciones colectivas de las mujeres zapatistas bases de apoyo.
- Describir el orden de género de las comunidades del EZLN.

-Exponer las transformaciones derivadas de las acciones colectivas de las mujeres bases de apoyo zapatistas en el orden de género dentro del EZLN.

♦ Hipótesis

El orden de género, tal como se pretende abordar en esta investigación, constituye de por sí el proyecto colonial y, por tanto, se parte de la Conquista para entender cómo se han generado desplazamientos en los órdenes locales en Chiapas, México. La imposición del orden de género colonial en los órdenes locales transformó profundamente las prácticas cotidianas de las comunidades, a la vez que ellas se siguen moldeando en función de los cambios y las crisis circundantes, propias de la “era moderna”. De esta manera, las mujeres han sido impactadas por la imposición del orden de género y el proceso histórico que fue implantando patrones específicos para invisibilizarlas y marginalizarlas. Eso no significa que se descarte la existencia de actos de protesta individual o colectiva, sin embargo, el EZLN ha constituido un proyecto colectivo de resistencia de larga duración y con suficiente visibilidad para poder desestabilizar el orden establecido.

En este sentido, la hipótesis que vertebra esta tesis es afirmar que el EZLN y sus mujeres han intervenido directamente en el proceso de cambio del orden de género, a partir de su acción colectiva, como mujeres indígenas zapatistas y chiapanecas. Esto permite considerar el impacto directo de la acción social en las estructuras sociales y, por consiguiente, en los patrones hegemónicos impuestos. Efectivamente, estos pueden cambiar por otros factores externos que pueden ser una guerra, el cambio climático, la llegada de nuevas tecnologías. Sin embargo, las mujeres del EZLN emplearon articuladamente diversos recursos, incluidas las nuevas tecnologías y los medios de comunicación, para transformar progresivamente el orden de género de sus comunidades dentro del EZLN, en función de sus demandas y reivindicaciones. En este sentido, se puede sostener que es posible desafiar el género y subvertir las divisiones y dicotomías impuestas.

♦ Justificación

En términos históricos y a nivel del continente, el surgimiento del EZLN ha representado un giro para los diferentes movimientos indígenas en México y América Latina. Se puede hablar del EZLN como de una guerrilla indígena que hizo eco a varios otros movimientos indígenas del país y del continente, en los cuales se encuentran varios rasgos particulares y comunes del panorama latinoamericano, como por ejemplo: la exclusión y marginación de las comunidades indígenas, el abandono estatal del sector rural, la más o menos

fuerte presencia militar y paramilitar en estas zonas, el surgimiento de guerrillas rurales en el continente. Estos aspectos permiten llegar al análisis de la particularidad de las guerrillas indígenas y del papel de las mujeres dentro de ellas, como tema recientemente estudiado, a través del estudio de caso de las mujeres zapatistas.

Dicho lo anterior, la investigación adquiere relevancia en el marco de los Estudios Latinoamericanos, al poner en relieve la propuesta de las mujeres zapatistas en torno a los derechos de las mujeres indígenas, la construcción de redes “desde abajo” y la participación política en el seno de un proyecto autonómico con amplia resonancia a nivel nacional y continental. Las diferentes reivindicaciones y acciones llevadas por las propias mujeres han permitido tejer redes entre mujeres de otros pueblos indígenas a través de varios encuentros, foros, charlas que abordan problemáticas de género desde sus comunidades. Estos elementos han constituido una propuesta alterna al Estado Nación como único modelo de existencia y de reconocimiento entre países y sujetxs. Es por esto que en la investigación se pretende considerar los aportes desde el Sur a los estudios feministas, de género, decoloniales y anticoloniales en la academia, empleando principalmente autoras mexicanas y latinoamericanas.¹

Más específicamente, el estudio de la militancia de las mujeres zapatistas y sus acciones colectivas dentro del EZLN reviste una amplia trascendencia social, en tanto que éste aporta elementos a la comprensión del papel de las mujeres indígenas zapatistas en contextos rurales de conflicto con múltiples actores, visibilizando las múltiples violencias a las cuales se enfrentan, tanto por parte del Estado como de las comunidades mismas. El periodo escogido, del 2007 a al 2018, ha sido seleccionado por la fecha en la cual se realizó el Primer Encuentro de Mujeres Zapatistas en el Caracol la Garrucha, que reunió a varias mujeres de diferentes caracoles y les permitió compartir sobre diversas problemáticas que les atinan, reforzando así, su organización entre ellas dentro del territorio zapatista.

¹ Millán (2014), en “Más allá del feminismo”, define así la diferencia entre anticolonialidad y decolonialidad: “En esta primera etapa de crítica podemos caracterizar al colonialismo, como el resultado de las formas y estructuras que asumió la dominación colonial a lo largo de tres siglos, las cuales persisten en la actualidad. El discurso anticolonial sería la formulación crítica de este acontecimiento histórico, así como las reflexiones encaminadas a superar dicha condición, que prevalece tanto en las conductas sociales como en la configuración de las grandes estructuras, en un complejo e histórico proceso de intergénesis del régimen colonial. Mientras que la perspectiva de-colonial, formulada en la región en el contexto neoliberal, es el resultado de la elaboración reflexiva de este pensamiento anticolonial, pero desde coordenadas en las que la crisis del marxismo, el debate posmoderno y la transición paradigmática que hemos venido planteando, juegan un papel central como escenario de fondo. Para el grupo modernidad-colonialidad, el eje que articula las discusiones es el reconocimiento de que el sistema colonial no se supera con las gestas de independencia, sino que se mantiene y se prolonga hasta la actualidad, reproduciendo un sistema de dominación moderno/colonial.” (Para mayor información, cf. Millán, 2014 en: “Más allá del feminismo”: 108)

Asimismo, debido a la escasez de estudios sobre la acción colectiva propiamente de las mujeres zapatistas BAEZLN, la investigación pretende significar un aporte para los análisis referentes a las mujeres zapatistas. Las perspectivas de la acción colectiva de mujeres y acción colectiva indígena propuesta por autorxs como Perea (2017) y Bello (2004) -lxs cuáles serán expuestos más adelante- adquieren relevancia, en tanto se distancian de ciertos planteamientos teóricos eurocéntricos sobre los movimientos sociales y la acción colectiva, que los consideran principalmente desde perspectivas asociadas al análisis de costo-beneficio (Olson, 1965). En este sentido, el enfoque de la acción colectiva de las mujeres y en particular de las indígenas permite visibilizar otros aspectos como la identidad cultural desde un enfoque de género. Desde tal perspectiva, en la actualidad, casi no se han encontrado estudios disponibles, sino que la mayoría han querido clasificar el movimiento de las mujeres zapatistas desde supuestos feministas que ellas mismas no emplean para caracterizar su lucha.

Por otra parte, cabe aclarar que se ha optado por emplear el concepto orden de género, en tanto permite evidenciar los diversos patrones, estructuras sociales y dinámicas sociales que constituyen las relaciones de género, a partir de un análisis histórico que parte del proceso de colonización. Así, el uso de este concepto posibilita el abordaje de esta cuestión en un análisis más global, que toma en cuenta la colonialidad como dispositivo que impregna el orden de género en las comunidades indígenas chiapanecas. El orden de género ha sido un concepto teorizado por Connell y Pearse (2018) en su libro “Género: desde una perspectiva global” y gran parte del estudio se fundamentará en él, dado que son las únicas que hayan manejado esta temática, desde tal perspectiva y en el periodo más reciente. Esto no impide el abordaje de otras autoras, que han conceptualizado el género desde el Sur y que son indispensables para el análisis.

Por último, se emplea un lenguaje inclusivo a lo largo de la investigación, en un intento de reconocer la diversidad de identidades de género y por necesidad política de no utilizar el masculino como lo universal y lo neutro.

2. MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA

2. 1 Marco teórico

2.1.1 La acción colectiva indígena y de mujeres

La acción colectiva será abordada desde una perspectiva que toma en cuenta la identidad cultural e indígena, cuyas características permiten profundizar el análisis del accionar de las mujeres BAEZLN. En este sentido, Melucci (1999) define la acción colectiva como “sistemas de acción, redes complejas entre los distintos niveles de la acción colectiva” (Melucci, 1999). Tales niveles son entendidos como la expresión de una diversidad de planos de acción en distintos momentos y de diferentes formas, organización y liderazgos así como de estrategias y discursos (Oyarzun, 2004: 96). De esta manera, la acción colectiva supone “solidaridad” e “identidad colectiva” sostenida en el tiempo que fortalece las creencias compartidas frente al sistema contra el cual se dirige. Las redes y los múltiples grupos sumergidos en la vida cotidiana permiten “la comprensión de los procesos de compromiso individual” (Melucci, 1999).

En este sentido, Bello (2004) considera que el análisis de los movimientos sociales no tiene que enfocarse en la categorización y evaluación de cuales constituyen movimientos sociales y cuáles no, sino que consiste en observar el surgimiento de diversos movimientos y de cómo llegaron a constituirse. Asimismo, Bello (2004) alude a la Acción Colectiva Indígena (ACI) y caracteriza sus diversas expresiones como: estadillo social, rebelión, protesta y negociación, y participación en los cauces de participación ciudadanos y en los canales de representación tradicional. De modo que la ACI agrupa distintas formas de interacción entre grupos étnicos, Estado y otrxs actorxs tomando en cuenta los aspectos cotidianos, los espacios locales interconectados con procesos y escenarios complejos.

Por otra parte, lxs actorxs de la acción colectiva no constituyen sólo una reacción contra un Estado omnipotente sino que se insertan en dinámicas complejas de conflictos intracomunitarios, disputas por alcanzar puestos de liderazgo frente al Estado, entre otros (Bello, 2004). De esta manera, la conflictividad no constituye la esencia de la ACI pero si uno de sus componentes, colocándose dentro de interacciones entre un grupo y otro en ciertas condiciones particulares (Bello, 2004).

En este sentido, los procesos de acción colectiva implican un conflicto entre distintas visiones del mundo y formas de explicar problemas, soluciones y acciones (Zald, 1999; Rivas, 1998). De modo que, analizar un marco de acción colectiva implica identificar: 1) el diagnóstico

de la realidad, por qué las cosas no son como deberían ser (identificación de marcos de injusticias); 2) la identidad, o la autodefinición de un “nosotros”; 3) una solución a los problemas, en función del cual se produce la acción colectiva (expectativas). Estas diferentes vertientes del marco de acción colectiva serán aclaradas en los siguientes apartados.

En primer lugar, los problemas sociales que componen la acción colectiva no constituyen en sí hechos objetivos. De acuerdo con esto, muchas situaciones que podrían definirse como socialmente problemáticas nunca llegan a ser percibidas de esta manera por las personas que las sufren (Gamson en Morris y Müller, 1992). En este sentido, para Klandermans (en Laraña y Gusfield, 1994: 184) y Gamson (1992), es indispensable que las personas se sientan perjudicadas por una situación particular y crean que la acción colectiva pueda contribuir a solucionar dicha situación. Así, de acuerdo con esta perspectiva, la imposibilidad de establecer un marco interpretativo de injusticia impide la movilización, aun cuando hayan oportunidades. Por consiguiente, para que emerja la conciencia de pertenecer a un colectivo de personas afectadas, se requiere transitar de la situación de adversidad hacia la configuración de un marco de injusticia entre ellas, que supone la existencia de un cambio cognitivo en la manera como las personas perciben una condición problemática. De este modo, estos estudios señalan que los marcos de injusticia desempeñan un papel clave para movilizar a las y los potenciales seguidores de un movimiento en defensa de lo que consideran un derecho (Delgado, 2007: 54). A partir de esta perspectiva, la emergencia de los movimientos indígenas no sólo es posible por los cambios estructurales sino también por un proceso cognitivo en el cual los actores interpretan la realidad para articularla en sus luchas. De acuerdo con Rivas (1998):

“Por marco de acción colectiva entendemos el conjunto de creencias y significados orientados a la acción que inspiran y legitiman las actividades y campañas de los mismos movimientos sociales, dan sentido al mundo social de los participantes en ellos y los ayudan a conformar sus propias identidades personales y colectivas. Esta construcción es necesaria para la aparición de los movimientos, ya que los problemas por sí solos no producen movimientos sociales; requieren una interpretación, la cual es más fácil que tenga lugar donde ya hay sentido, como una iglesia o un grupo constituido.” (Rivas, 1998: 207)

Sabucedo (2000) considera que, además de la percepción de injusticia provocada por una situación social determinada, es menester responsabilizar a algún agente externo para que la indignación pueda traducirse en acción política. Sin ese proceso de atribución externa, que puede ser el Estado u otro grupo social, la movilización pierde en sentido. La identificación de

un responsable o un adversario permite la aparición de sentimientos de indignación que se convierten en factores impulsores de la movilización social.

Así, los marcos de injusticia se construyen como fuentes de recursos culturales o “repertorios culturales” que constituyen en sí el movimiento. Sobre este aspecto, Melucci (1999) ha afirmado que la identidad colectiva contribuye a una definición compartida de la realidad grupal y su posibilidad de cambio. De esta manera, la creación de nuevas identidades tiene lugar en las interacciones dentro de lo que denomina “redes sumergidas” en donde se conforma una definición de la situación grupal. Estas redes constituyen unos “laboratorios culturales”, en el sentido que permiten la generación de interpretaciones alternativas de la realidad a través del intercambio entre las y los actores sociales, haciéndose visibles y concretándose en discursos por medio de un proceso dinámico de activación de relaciones sociales en permanente negociación. De esta manera, la identidad colectiva, como definición interactiva permite la construcción de símbolos y representaciones compartidas, produciendo relatos que dinamizan la memoria colectiva, entreteniéndolo constantemente el sentido del “nosotrxs” que impulsa a los movimientos sociales, delimitando sus alcances, fronteras y su ubicación pública en el espacio social (Delgado, 2007: 54).

En segundo lugar, Melucci (1989) alude al contenido de la identidad colectiva como marco de interpretación y determinación de prescripciones valorativas y normativas, y destaca la incidencia de tal identidad en la conformación de tres tipos de orientaciones de los movimientos sociales: primero, las relacionadas con el sentido y la finalidad de las acciones colectivas por los actores; segundo, las que conciernen los medios y que tienen que ver con las posibilidades y límites de la acción; y, tercero, las referidas al entorno, la ubicación en el espacio-tiempo de lo social, en donde se desarrolla la acción. También, a través de las prácticas y las actividades que encierra la acción colectiva, se desempeñan una serie de valores como el compromiso, la solidaridad y la cooperación, la reafirmación de la identidad personal a través de la participación en la construcción de un referente de sentido colectivo que refuerza sus motivaciones, apuestas y lealtades (Delgado, 2007: 54).

De esta manera, el acceso a nuevas experiencias de intercambio de conocimientos, saberes y prácticas enriquece y nutre la posición desde donde se anuncia y se apodera como sujeto en relación con el contexto social, cultural y político, en el cual se construye y al mismo tiempo actúa como agente de cambio y transformación. La construcción social de la identidad conlleva la determinación, por parte del grupo, de semejanzas y diferencias que demarcan el sentido de un “nosotros” frente a un “ellos”, como consecuencia de la dinámica social y política

caracterizada por la lucha para el reconocimiento y la visibilidad de formas alternativas de identidades colectivas (Delgado, 2007: 54).

En cierta medida, la acción colectiva indígena apela, desde la cultura y la identidad, a transformaciones profundas en torno a la eliminación del carácter monoétnico del Estado (Assies, 1999). De este modo, las acciones colectivas tienen como objeto, dentro de su estrategia política, la identidad étnica que, de acuerdo con Blanco (2005) está en interacción constante con la estructura. En este sentido, el proceso de construcción de la identidad colectiva indígena está alterado por cambios estructurales (problemas del Estado, de la modernización, transiciones a la democracia), y por cambios en la acción colectiva, tanto en sus condiciones internas (desarrollo organizativo y liderazgos indígenas), como en las condiciones externas (papel jugado por la iglesia, los intelectuales y los antropólogos y las ONG) (Blanco, 2005).

De esta manera, la abundancia de trabajos y estudios sobre movimientos sociales y acción colectiva permite entender que el surgimiento de la acción colectiva requiere una serie de factores que no son únicamente la existencia de condiciones conflictivas (explotación del campesinado indígena, expropiación, violencias contra las mujeres, entre otras), sino que también es necesaria una capacidad de organización, liderazgo, disponibilidad de recursos, existencia de aliados, entre otros. Es decir, es ineludible tomar en cuenta cómo las relaciones de poder, las desigualdades, el momento del desarrollo histórico del Estado o las transformaciones internacionales han afectado a los cambios en la identidad colectiva indígena y en la formación y fortalecimiento del movimiento social (Blanco, 2005). De acuerdo con Blanco (2005), los principales factores que interactúan con los movimientos indígenas en América Latina son: 1) Factores internos que dependen de los recursos y de las capacidades del propio grupo social movilizado que constituyen la organización y el liderazgo e influye directamente en la conformación de una identidad colectiva; 2) Actores externos: que pueden incidir en la capacidad de acción, facilitándola. Por ejemplo en este caso, la autora señala la Iglesia católica, los intelectuales y antropólogos, partidos de izquierda latinoamericanos y las ONGs internacionales; 3) Condiciones estructurales nacionales e internacionales como por ejemplo las reformas económicas, transiciones a la democracia, descentralización política, legitimación de la lucha por los derechos humanos, entre otros (Blanco, 2005).

En este sentido, la acción colectiva de mujeres (ACM) o acción colectiva feminista (ACF) incluye, de acuerdo con Perea (2017): 1) Movimientos independientes o autónomos: tienen control pleno de su agenda; 2) Tejido asociativo: hacen alianzas con otras organizaciones

políticas. Buscan la negociación desde un mandato autónomo, mientras que las otras organizaciones deben integrar en cierta medida sus reivindicaciones; 3) Movilizaciones dirigidas: una autoridad externa controla estos colectivos, en algunos casos sin una agenda feminista definida y en otros con un proyecto emancipador (Molyneux, 2001). El surgimiento, la articulación y la evolución de la ACM en América Latina dependió del contexto socio histórico de la región que ha sido impactado por los diferentes procesos históricos tales como la colonización, las dictaduras militares, los regímenes autoritarios y las crisis socioeconómicas (Perea, 2017).

Así, el tercer componente referido a las soluciones y expectativas de éxito y eficacia alude a la creencia derivada de los marcos de interpretación de la realidad, sobre la posibilidad de transformar las condiciones adversas concebidas como injustas a través de la acción colectiva. En este sentido, Sabucedo (1996: 120) considera que los esquemas de acción colectiva permiten “desafiar los sentimientos de inmutabilidad o fatalismo que pueden desarrollarse respecto a las situaciones sociales de precariedad y abandono”. De este modo, cuanto más convencidos están las y los miembros de un movimiento social del éxito de su acción colectiva, mayor es la probabilidad de que se crea una movilización. Para maximizar las expectativas de éxito y eficacia, Snow y Benford (1992) exponen tres tareas derivadas de los marcos de referencia colectivos en las cuales fundamentarse: 1) la elaboración de un diagnóstico que permitan identificar coyunturas como problemáticas sentidas y relevantes que responsabilice al mismo tiempo a ciertos agentes sociales; 2) la definición de un pronóstico que proponga un plan alternativo a la situación adversa, especificando que debería hacerse y quien tendría que hacerlo; 3) la creación de un clima de motivación para que las y los asociados se decidan a pasar a la acción con el objeto de resolver el problema percibido como injusticia. De esta manera, los marcos de interpretación, además de afirmar un clima de confianza y esperanza, permiten no solo identificar y reconocer las oportunidades políticas existentes en el contexto, sino también, fomentar la capacidad de crear nuevos escenarios y factores que promuevan la movilización organizada de sujetxs para la protesta social (Delgado, 2007: 54).

Por otra parte, podemos establecer que los movimientos sociales son ante todo construcciones “societales” que sintetizan la conjugación de múltiples acciones colectivas, en continua tensión y redefinición, orientadas al cambio social y llevadas a cabo por sujetxs que generalmente no tienen acceso a las decisiones políticas. Sus integrantes comparten ideas comunes de la realidad y se organizan de manera diferente a las formas de organización instituidas, manifestando entramados simbólicos comunitarios (Castro, 2018).

En suma, en la presente investigación se emplea el concepto de acción colectiva, retomando los aportes de las propuestas de la acción colectiva indígena y de mujeres, y subrayando la especificidad de la trayectoria de las mujeres BAEZLN. Esto posibilitará abordar las características de los procesos de organización de las mujeres zapatistas tanto en resistencia frente al Estado, como por la subversión de las propias costumbres de sus comunidades, las cuales serán analizadas a través de la categoría de orden de género.

2.1.2 Las dimensiones del orden de género

El orden de género es definido por Connell como “un modelo de relaciones de poder entre mujeres y hombres y definiciones de feminidad y masculinidad, construido históricamente” (Connell, 1987). Esta definición permite subrayar que las relaciones de poder no siempre tienen que ser dirigidas en contra de las mujeres y que la feminidad y la masculinidad tienen varios significados en función de los momentos y de los lugares (Solano, Yusmidia, 2014: 42). Sin embargo, en la mayoría de las sociedades actuales, el orden de género será parecido a la situación que menciona la definición de D’Angelo: “sistemas de poder y desigualdad que asignan espacios, tiempos y actividades y se acompañan de representaciones simbólicas que condicionan el acceso de las mujeres a los recursos en un sentido amplio” (D’Angelo, 2013). Esta perspectiva toma en cuenta los procesos de colonización como principales motores de la imposición del orden de género en las sociedades del Sur. De esta manera, se establecerá primeramente lo que se entiende por género para luego poner el foco en los diferentes procesos sociales que emanan de la categoría género, estructurando la vida cotidiana y las prácticas sociales.

♦ Lo que se entiende por género

Por condición de género se entiende las formas históricas de discriminación social y cultural que, fundamentadas en las diferencias sexuales, ubican a las mujeres en una posición subordinada al poder masculino y se heredan generacionalmente como prescripciones culturales trascendentes, agenciando los modelos de ser mujer en cada sociedad y cada momento histórico. La situación de género apunta la forma específica en que viven los modelos de ser mujer, de acuerdo con las prescripciones normativas, a las circunstancias del momento y al lugar en donde viven las mujeres, pero también, a las respuesta que cada mujer da a esas prescripciones trascendentes y normativas, aceptándolas, recreándose o rechazándolas (Olivera, 2004: 56).

En este sentido, si el género se define como la diferencia cultural entre hombres y mujeres basada en la división biológica entre machos y hembras, a ello se puede evidenciar una objeción principal: el carácter humano es imposible de reducir a dos arquetipos, una definición que se basa sobre la diferencia implica que allí donde no percibimos diferencia, no podemos identificar género, como por ejemplo, no se puede identificar el carácter generizado de relaciones lesbianicas o homosexuales porque la definición dicotómica desemboca en la imposibilidad de identificar diferencias entre mujeres así como entre hombres. Además, esta definición se enfoca en el individuo y no en los procesos sociales (Connell y Pearse, 2018: 70).

De esta manera, el interés de las Ciencias Sociales no es el de evaluar la diferencia, sino de estudiar las relaciones sociales, en las cuales individuos y grupos actúan dentro de un marco específico de patrones movibles llamado estructura. En este sentido, el género es una estructura social y no una expresión de la biología, de una dicotomía estable o de un carácter propio. De acuerdo con Connell y Pearse: “No hay base biológica fija en el proceso social de género” (Connell y Pearse, 2018: 70). Es más, existe una arena en la que los cuerpos se consideran procesos sociales, en el que nuestro comportamiento social hace algo con la diferencia reproductiva, a esta arena, se le denomina “arena reproductiva” (Connell y Pearse, 2018). De este modo: “el género es la estructura de relaciones sociales que pivota en la arena reproductiva, así como el conjunto de prácticas que consiguen situar las distinciones reproductivas entre los cuerpos en los procesos sociales” (Connell y Pearse, 2018: 70). En otras palabras, tiene que ver con la norma en que las sociedades humanas tratan los cuerpos y cómo ello repercute en las vidas personales y en el rumbo colectivo de la sociedad.

De esta manera, el género es una categoría multidimensional que está relacionada tanto con la sexualidad, como el poder, el trabajo, entre otros, y varía según las culturas. Las estructuras de poder que modelan las acciones individuales hacen suponer el género como inamovible, empero, los patrones de género cambian continuamente a medida que la práctica humana crea situaciones nuevas que pueden aportar momentos de crisis del modelo. En este sentido, es indudable que los cuerpos se vean afectados por los procesos sociales, influenciados por las costumbres sexuales, la comida, la educación, la guerra y demás, estructurados en función del género. Así, las disposiciones sociales de género también preceden los cuerpos, moldeando las condiciones de vida de sus cuerpos (Connell y Pearse, 2018: 71).

La teoría de disciplinización de los cuerpos politizados de Foucault (1997), en su libro “Vigilar y Castigar” ha sido retomada por teóricas de género para referirse a los cuerpos “dóciles” y a la biología como disciplina social que lleva al “disciplinamiento moderado de los

cuerpos (por ejemplo, en la forma en la cual se presentan y configuran los deportes y como ellos llevan a crear cuerpos generizados). Sin embargo, Connell y Pearse (2018) aportan una crítica a la noción de cuerpos “dóciles” considerando que los cuerpos son parte de los regímenes disciplinarios no porque sean dóciles, sino porque son cuerpos activos que buscan placer, transformación y experimentación. De esta manera, según las autoras: “los cuerpos no pueden entenderse como meros objetos del proceso social, ya sean simbólicos o disciplinarios, por el contrario, actúan como participantes activos en el proceso social. En resumen, los cuerpos participan en la agencia social al generar y dar forma a los cursos de la conducta social” (Connell y Pearse, 2018: 128).

En este sentido, los cuerpos son a la vez objetos de la práctica social como agentes en la práctica social, es decir que las prácticas en las que se desenvuelven moldean estructuras sociales y trayectorias personales, que proveen las condiciones de nuevas prácticas en las cuales los cuerpos participan. Ese proceso histórico se denomina como “corporalización social”: el género como sistema de relaciones es construido mediante este proceso histórico -de los cuerpos y sus capacidades en construcción de la historia- y siempre cambiante, nunca puede ser reproducido (Connell y Pearse, 2018: 144).

Esta consideración coincide con las diferentes corrientes interseccionales, de las cuales se desprenden dos principales: una sistémica, que considera que el sujeto humano se forma a partir de sistemas de dominación y marginalización. Así, la conformación del sujeto está relacionada con la posición en locaciones sociales más o menos privilegiadas que constituyen la experiencia de la persona. Por lo tanto, lxs individxs sólo serán portadorxs pasivxs de los significados de las categorías sociales. El otro enfoque constructivo considera que el proceso es más complejo y lxs individux no son simplemente seres subordinadx de un poder soberano o de un sistema, sino que su pensamiento y sus actos contribuyen a su formación como sujeto (Prins, 2006: 280).

♦ La noción de regímenes de género

De acuerdo con Connell y Pearse (2018), el patrón que organiza las disposiciones de género es el régimen de género de una institución. Los regímenes de género se presentan en una esfera amplia de instituciones tales como: la escuela, oficina, fábrica, ejército, clubes deportivos etc. Los regímenes de género de estas organizaciones particulares forman parte de patrones más amplios, que perduran en el tiempo; estos patrones más amplios pueden ser llamados el orden de género de una sociedad. Los regímenes de género se corresponden por lo general, con el orden de género, pero pueden variar con respecto a ese. El cambio se puede

iniciar en un sector concreto de la sociedad y llevar un tiempo considerable antes de impregnar a los otros sectores. En resumen, enfocarse en un conjunto de disposiciones de género, tanto si se trata del régimen de género de una institución como del orden de género de una sociedad, corresponde básicamente en observar el conjunto de relaciones sociales -las formas como las personas, los grupos y las organizaciones están conectadas y divididas- (Connell y Pearse, 2018: 189).

♦ ¿Cómo se producen las relaciones de género en el orden de género?

En este sentido, las “relaciones de género” son las relaciones que se generan y surgen de la arena reproductiva. En la vida cotidiana las relaciones se hacen y rehacen continuamente. Candance West y Don Zimmerman en su artículo “Doing Gender” (1987), analizan cómo el género se construye en la interacción rutinaria. Las personas implicadas en las dinámicas cotidianas dentro del espectro que va desde la conversación y el cuidado de la casa a los estilos de interacción y el comportamiento económico, rinden cuenta en función de su presunta “categoría sexual” como hombre o mujer. La conducta producida en respuesta a esta rendición de cuentas no es producto del género, es el género en sí mismo. Hacemos nuestro propio género, pero no somos libres de hacerlo de cualquier forma que deseamos. De esta manera, la práctica de género está fuertemente influenciada por el orden de género en el que nos encontramos (Connell y Pearse, 2018: 190).

♦ ¿Cómo se adquiere el género?

De la misma manera, se podría aludir a los “roles sexuales” derivados de la “socialización de género” para explicar las diversas prácticas de género. Sin embargo, Connell y Pearse (2018) consideran demasiado monolítico este relato que confunde lo que es dominante con lo que es normativo, además de obviar que pueden surgir patrones múltiples dentro de las relaciones de género, a través de contradicciones y dinámicas. En efecto, el mundo no está conformado por culturas perfectamente homogéneas, sino que está constituido por culturas que han sido destruidas, fragmentadas y recompuestas mediante procesos de conquista, colonización, migración y globalización contemporánea. Siempre existirán múltiples patrones de masculinidad y de feminidad que complejicen la idea de lo que es el aprendizaje de género. De acuerdo con un estudio de Thorne (1993) sobre las escuelas elementales, los niños y las niñas no esperan tranquilamente mientras las normas de género les atrapan, sino que están constantemente en activo. A veces aceptan las divisiones género que les aportan las personas

mayores y a veces no, ellxs mismxs establecen sus propias divisiones de género en el recreo y luego las modifican (Connell y Pearse, 2018: 233).

El estudio sobre cómo se adquiere el género debe tomar en cuenta tanto las contradicciones del proceso como la posición activa de quienes están aprendiendo. Es decir, se tiene que reconocer la agencia de los cuerpos en el mundo social y de cómo, en cierta medida, también el aprendizaje de género puede ser un placer corporalizado. En efecto, los cambios corporalizados como la menarquia, el cambio de voz, el crecimiento de los pechos son importantes pero sus significados permanecen ambiguos hasta que se les dota de sentido a través del simbolismo de género en la sociedad (Connell y Pearse, 2018: 237). La práctica de género implica los cuerpos pero no está biológicamente determinada, así como las configuraciones de género, dado que constituyen patrones de actividad, no son estáticas. La diversidad de las masculinidades y feminidades implica diferentes trayectorias de configuraciones de género: las desigualdades de clase, la diversidad étnica, la diferencia territorial, el origen nacional y la migración le dan forma a diferentes experiencias y conforme va cambiando el orden de género, se vuelven posibles nuevas trayectorias (Connell y Pearse, 2018: 237).

- ♦ El papel de las estructuras sociales en el orden de género

El uso del concepto estructura permite, en la teoría social, capturar la configuración de patrones poderosamente determinados en las relaciones sociales. En efecto, las relaciones entre las personas carecieran de significado si se ordenarán de forma totalmente azarosa, así como los patrones en estas relaciones serían muy poco significativos si fueran efímeros. De esta manera, son los patrones perdurables que se dan en las relaciones sociales los que la teoría social denomina estructuras de clase, estructuras de parentesco y así sucesivamente (Connell y Pearse, 2018: 193).

Las disposiciones de género de una sociedad son una estructura social en este sentido. Por ejemplo, si todas las prácticas religiosas, políticas, o conversacionales sitúan a los hombres en una posición de autoridad respecto a las mujeres, hablamos de una estructura patriarcal de las relaciones de género; o si en los clanes de hombres se intercambian las hermanas para casarse con ellas, hablamos de una estructura de intercambio de parentesco. La estructura de relaciones no decide mecánicamente la forma como los grupos o las personas actúan, contrariamente a lo que pretenden el determinismo social y el determinismo biológico. Pero una estructura de relaciones ciertamente define las posibilidades de acción, así como sus consecuencias, es decir que la estructura social condiciona la práctica. Aun así, la existencia de

la estructura no es algo previo a la vida cotidiana. Las estructuras sociales se hacen realidad a través de la actividad humana y son creadas históricamente. En este sentido, las relaciones de género se hacen efectivas conforme se continúa participando en “modos de comportamiento generizado” tal y como lo menciona Carol Hagemann-White (1987). Por consiguiente, la estructura y el cambio no son opuestos, sino que forman parte de la propia dinámica en la vida social (Connell y Pearse, 2018: 195).

♦ La crisis del orden de género

Las disposiciones de género pueden variar por presiones externas tales como las nuevas tecnologías, la vida urbana y los medios de comunicación. De este modo, las identidades son producidas discursivamente, pero los significados en el discurso no están fijados (Butler, 1990). En el análisis de Derrida en “Of Grammatology” (1967), texto fundador de la filosofía posmoderna, se afirma imposible fijar los significados de manera definitiva. Es más, no existe ninguna conexión fija entre las identidades discursivas y los cuerpos a los que se refieren estas identidades: las personas con cuerpo de hombre pueden representar la feminidad y las personas con cuerpo de mujer pueden representar la masculinidad (Connell y Pearse, 2018: 215). De esta manera, se puede jugar con las identidades de género, aceptarlas, abandonarlas, vaciarlas y volverlas a componer. Abordar el género como estructura social nos lleva a su transformación debido a que las estructuras tienen tendencia a la crisis por las contradicciones internas que socavan los patrones actuales y fuerzan al cambio en la propia estructura. Por consiguiente, si el cambio en las relaciones de género es posible, entonces este se puede convertir en la meta de la acción social (Connell y Pearse, 2018: 219).

Las tendencias a la crisis se pueden identificar en cada uno de las cuatro dimensiones de las relaciones de género. Entonces, si el orden de género ha sido alterado, la inteligibilidad del mundo se ha debilitado y esto es precisamente lo que sucedió en la conquista imperial, con la llegada del poder colonizador (Connell y Pearse, 2018: 215). Una sociedad colonizada, según Balandier (1955), es una sociedad en crisis. En efecto, no se puede pretender a un orden de género consolidado, ni en el mundo colonizado, ni en el poscolonial. El imperio dio forma a unas relaciones de género reestructuradas, a través de dispositivos de género. De la misma manera, la globalización neoliberal reestructura de manera similar los órdenes de género locales, además de ser en sí misma un proceso profundamente generizado (Connell y Pearse, 2018: 216).

En el caso de las mujeres indígenas chiapanecas, los modelos vigentes de ser indígena fueron originados por el sistema de dominación colonial que dominó, expolió y segregó cultural

y racialmente a las indígenas (Olivera, 2004: 56). De esta manera, los modelos culturales, incluyendo los de género, fueron impuestos por la Corona en un primer momento para luego ser interiorizados, apropiados y recreados para después constituirse en rasgos definitorios de la etnicidad, marcando los límites raciales y culturales entre el ser y no ser indio. A partir de ello, se determinó no sólo las relaciones sociales y la posición subordinada de la población india a los sectores dominantes del país, con la mediación del Estado, sino también el carácter racista de las relaciones entre la sociedad nacional mestiza y la población indígena (Olivera, 2004: 56).

♦ Hablar de género desde el Sur global

A partir de lo anterior, es importante aludir a las diferentes producciones teóricas referentes al género y de cómo ellas representaron también patrones de poder y de colonialidad desde el Occidente. Las teorías de género de la metrópoli europea (metrópoli entendida como el centro económico, cultural y político del que otras regiones son indirectamente o directamente dependientes) provienen de una cultura secular, racionalista y escéptica. Esta cultura adquiere su modernidad en la segunda mitad del siglo XIX. Los dos hitos importantes que han caracterizado su postura son, por una parte, las transformaciones en cuanto a las viejas religiones y su pensamiento moralista y, por otra parte, la colonización (Connell y Pearse, 2018: 154). Las principales críticas de varias autoras decoloniales tales como Mohanty (1991) o Oyewumi (1997) en cuanto a los estudios académicos del Norte Global sobre el Sur son: primeramente, la imposición colonial de la categoría género como universalmente aplicable a cada sociedad y rasgo común de cada una de ellas (Oyewumi, 1997); segundo, la creencia de una única categoría universal de “mujer” (Mohanty, 1991), y tercero, la importancia de producir y considerar los estudios subalternos como parte íntegra de los saberes y conocimientos desde y para el Sur.

En este sentido, es importante aludir y definir la colonialidad, como patrón de vida que se reproduce a partir de una mirada cientificista denominada “eurocentrismo” por Quijano (1993). Esta constituye una perspectiva erigida como verdad universal y administra las relaciones sociales bajo la dicotomía civilización/salvajismo, legitimada por la “racionalidad” como única visión del mundo y una forma de construir realidad y conocimiento según un paradigma epistémico hegemónico (Fuentes, 2011). Esto conlleva a que otros saberes queden invisibilizados por “una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro” (Escobar 2010: 193).

De esta manera, el proyecto moderno hegemónico y su modo de pensar causal racional se constituye como el único camino hacia el “progreso”, en donde propicia el pensamiento científico como la única forma legítima de obtención de conocimiento válido. En este sentido, al afirmar un solo tipo de verdad, se anula la existencia de otros tipos de conocimientos y estilos de vida, provocando de esta manera un epistemicidio (Santos, 2010). Foucault lo caracteriza como “toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la científicidad exigida” (Foucault 1992: 130). De este modo, el pensamiento moderno occidental va de la mano con la ciencia y, al legitimar una posición, desprecia otra y genera la división de lo que se puede considerar como “humano” y lo que es considerado como “subhumano” (Santos, 2010).

Santos (2006) se refiere a cinco distintas prácticas que denomina “monoculturas” para explicar los diferentes dispositivos que eliminan la existencia de otras formas de conocimiento: la primera es la monocultura del saber y del rigor, que considera como único saber riguroso el científico, excluyendo otras realidades y prácticas sociales basadas en conocimientos populares, indígenas, campesinos, urbanos (Santos, 2006: 23). La segunda monocultura es la de la concepción lineal del tiempo, según la cual la historia tiene un sentido, una dirección y que los países desarrollados se dirigen hacia adelante mientras que las demás expresiones culturales siguen siendo atrasadas. Después de la incorporación de esa idea de progreso social en términos de biopoder (Foucault, 1992), se naturalizan las diferencias y las inequidades sociales que dimanen de ello. La cuarta monocultura es considerar como universal este pensamiento. La quinta monocultura tiene que ver con el productivismo que naturaliza el sistema capitalista mediante “la idea de que el crecimiento económico y la productividad mensurada en un ciclo de producción determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta” (Santos, 2006: 24). A estas monoculturas se puede añadir otra: la “no existencia” de las mujeres indígenas a través de una monocultura del saber feminista; una monocultura del tiempo lineal, en la que el sentido único de la historia está marcado por las luchas feministas de Occidente y por sus logros de derechos liberales, en cuya línea del tiempo las mujeres indígenas están ubicadas en el atraso “pre-moderno”. En este sentido, constituye una monocultura de la naturalización de las diferencias, de las jerarquías étnicas y de clase y permite a las feministas urbanas asumir la “misión civilizatoria” de liberar a las mujeres indígenas, campesinas y populares (Santos, 2009; Millán, 2014: 195).

Si se quiere aplicar estas teorías -o, por lo menos, rescatar ciertas nociones importantes para el estudio- al caso de las mujeres zapatistas, se podrían ubicar en lo que Santos (2010) denomina feminismo poscolonial, al que define como un conjunto de perspectivas feministas que: “1) integran la discriminación sexual en el marco más amplio del sistema de dominación y de desigualdad en las sociedades contemporáneas en que sobresalen el racismo y el clasismo; 2) lo hacen también con el objetivo de descolonizar las corrientes eurocéntricas del feminismo dominante; y 3) orientan su mirada crítica hacia la propia diversidad, al cuestionar las formas de discriminación de que son víctimas las mujeres en el seno de las comunidades de los oprimidos y al afirmar la diversidad dentro de la diversidad” (Santos, 2010: 159-160). En este sentido, los caracoles zapatistas constituyen un referente para entender la práctica de la decolonialidad, como lo argumenta Santos (2010: 159), las luchas de las mujeres zapatistas están contribuyendo a la construcción de las epistemologías del Sur, así como a la interculturalidad y a la plurinacionalidad desde una óptica opuesta a la eurocéntrica.

2.1.3 La articulación de la acción colectiva con el orden de género del EZLN

Los fundamentos teóricos mencionados anteriormente proveen la posibilidad de trazar múltiples vínculos entre la acción colectiva de las mujeres zapatistas y el orden de género de las comunidades del EZLN. Tal vínculo entre acción colectiva y orden de género se estudia a partir de tres principales correlaciones. La primera aborda los regímenes de género, como la Iglesia, desde su origen y su función social dentro de las comunidades indígenas chiapanecas y la espiritualidad que conlleva prácticas sociales relacionadas con la cosmovisión. Estos regímenes de género se vinculan con la acción colectiva de las mujeres zapatistas a través de las redes, como componente y característica de la acción colectiva de mujeres zapatistas. En efecto, los diferentes regímenes de género, al transformarse a lo largo de los años, han podido fomentar redes entre lxs propixs actorxs de la acción colectiva, siendo al mismo agentes y objeto de los regímenes de género vigentes.

La segunda correlación aborda el orden de género desde la estructura social y su posible tendencia a la crisis, lo que incide directamente en las posibilidades y limitaciones en la acción colectiva. Esto, debido a que la estructura social se asume como patrones perdurables que condicionan la acción social, pero que a la vez, no son previos a la vida cotidiana y son afectados por los mismos procesos históricos. De este modo, se introducirá la manera en que el desplazamiento de órdenes locales constituyó en sí la crisis de la estructura de género en el ámbito indígena chiapaneco. A partir de ello, se plantean diferentes estructuras tales como la

de parentesco y de clase a través del estudio del matrimonio, de las asambleas comunitarias y de la división sexual del trabajo. En su conjunto, estos elementos estructuran la acción colectiva, pero si se considera la estructura social desde su potencial entrada en crisis y se abordan las relaciones sociales desde su posibilidad de transformación, entonces puede constituir en sí la meta de la acción social y colectiva.

La tercera correlación retoma la importancia del simbolismo y de la identidad, que se proyectan en el seno de las acciones colectivas y que pretenden resignificar los contenidos producidos desde las estructuras sociales y los patrones de género. Por ejemplo, se busca evidenciar cómo el proceso de consolidación de la identidad colectiva de las mujeres zapatistas ha incidido directamente en el rechazo y la superación de la deshumanización de las mismas, expresión del proceso de colonización occidental.

2.2 Metodología

El análisis de la acción colectiva de las mujeres zapatistas y su incidencia sobre el orden de género dentro del EZLN se desarrolla a partir de una metodología correspondiente al enfoque cualitativo. De acuerdo con Sampieri (2006), la investigación cualitativa establece una estrecha relación entre lxs participantes de la investigación, a partir de la cual lxs actorxs no son concebidxs como meros objetos de estudios, sino que también significan, interactúan y son reflexivxs (Sampieri, 2006). Es por ello que el enfoque cualitativo otorga prioridad a las intenciones, motivaciones y creencias de lxs individuxs, haciendo hincapié más en las prácticas que en los hechos (Monje, 2011). En este sentido, la metodología empleada y el razonamiento parten efectivamente de un posicionamiento que reconoce las particularidades de la resistencia de las mujeres zapatistas dentro del EZLN y de la especificidad de sus propios términos para definir su lucha. Esto, considerando la importancia de elaborar una investigación que comprenda las múltiples particularidades de los procesos sociales y de resistencia desde la óptica propia de las mujeres zapatistas.

El estudio se centra en la comunicación verbal y el uso del término “texto” no solo abarcara los textos escritos e impresos, sino también las transcripciones de discursos dirigidos en reuniones zapatistas a la sociedad civil y publicadas en varias fuentes, principalmente en el Enlace Zapatista. Asimismo, se retomaron los discursos audios o comunicados del Enlace Zapatista, del Centro de Documentación Zapatista (CEDOZ), las transcripciones de eventos

escritos colectivamente por lxs zapatistas (Los Cuadernos de la Escuelita Zapatista, el Seminario Crítico Frente a la Hidra Capitalista...). También, se consultaron diversas fuentes audiovisuales para recoger otras declaraciones de mujeres BAEZLN, tales como los documentales: “Las compañeras tienen grado”, “Valoración de las compañeras coordinadoras zapatistas”, “Spajel Kuxlejalil”, “el Derecho de Ser Feliz” y las diversas producciones de Promedios, una plataforma de comunicación comunitaria.

Es menester resaltar que, por discurso de mujeres BAEZLN, se entiende todo lo que se haya dicho, escrito sobre las mujeres zapatistas y por las mujeres zapatistas del 2007 al 2018. Lo que sí se acota, es el material del sujeto de estudio, que se centrara únicamente en los textos de las mujeres zapatistas bases de apoyo. El estudio de tales textos permite representar las interpretaciones que los grupos subalternos realizan de su propia historia y deben ser vistos como producto de las relaciones de fuerza, desigualdad y de las posibilidades de agencia que se abren en cada época (Rodríguez, 2008, citado en: Araiza, 2004: 62). La articulación de diversos textos a través de la etnografía permiten observar posibles matices y ambigüedades, y descubrir algunas discrepancias y/o continuidades entre registros históricos y eventos contemporáneos (Arruti, 2005). El análisis de las fuentes escritas zapatistas de mujeres en el marco de la etnografía -que ofrece un panorama de cómo los sectores subordinados viven y se posicionan hoy frente a estos procesos históricos- puede representar un camino interesante para problematizar, situadamente, procesos históricos que son complejos y, en ocasiones, contradictorios. Las diversas narrativas elaboradas por las comunidades zapatistas muestran tanto los límites impuestos por el orden social en un contexto determinado como las posibilidades de agencia de los sujetos. Finalmente, ponen al descubierto la importancia de revisar los diversos géneros discursivos a través de los cuales se reconstruyen historias, memorias y experiencias, a pesar de que hayan sido descartados, por ser de menor importancia y rigor. Los registros aquí desarrollados deben ser vistos como dimensiones de un orden social complejo, contradictorio y en permanente tensión y movimiento (Achilli, 2005; Crespo y Tozzini, 2011).

De la misma manera, es necesario señalar que se presentan tres principales sesgos metodológicos, a saber: primero, que no todas las mujeres zapatistas se están expresando en su idioma natal y todas en estos eventos han empleado el castellano para expresarse, lo que puede perjudicar o deformar ciertos pensamientos, ideas, incluso, que ciertas nociones no puedan ser traducidas al castellano. Segundo, las que pueden expresarse en estos eventos o que pueden redactar los escritos, son las que manejan el castellano. La tercera es que, por lo general, ellas leen textos pre-escritos y los comunicados están firmados por “Las Mujeres Zapatistas, Desde

las Montañas del Sureste Mexicano”, lo que no permite identificar la autoría, si este fue un escrito colectivo o individual, si proviene realmente de las mujeres, si ha sido corregido por algún otro/otra. En conjunto, estos aspectos constituyen un sesgo en la investigación, de la misma manera que el análisis del orden de género, debido a la escasa información sobre las mujeres indígenas en la época colonial y al uso recurrente de fuentes indirectas.

De igual manera, otra dificultad que se evidenció a lo largo del desarrollo de la investigación, consistió en la imposibilidad de realizar un estudio de caso de una comunidad zapatista en particular, como inicialmente se había previsto, principalmente por dos razones. En primer lugar, el contexto de violencia y persecución sistemática en los territorios zapatistas, no me permitió acceder a entrevistas con mujeres de los Caracoles zapatistas, a pesar de mis múltiples intentos. Esto debido a que la comandancia zapatista ha decidido endurecer su postura frente al ingreso de personas externas a los Caracoles, entre ellas investigadorxs. Decisión que acato y respeto, y que hace parte de la complejidad del entorno social e investigativo, en cuyo seno se presenta una relación reflexiva sujeto-sujeto, donde los mismos se encuentran inmersos en dinámicas políticas, económicas, sociales y territoriales particulares. Sin embargo, desde el año 2016 he participado activamente en eventos y encuentros zapatistas en territorio zapatista. Esto me dio la oportunidad de conocer de primera mano algunos de los diversos aspectos de la organización zapatista, tener un acercamiento inmediato y aprender, a través del intercambio con lxs habitantes de estos territorios y las redes de apoyo.

Y en segundo lugar, otro de los factores que impidió la realización de una investigación centrada en una comunidad en particular, teniendo en cuenta que lo anterior supuso una modificación metodológica, es el hecho de que al analizar la producción discursiva de las mujeres BAEZLN, se encuentra que ellas mismas se enuncian principalmente desde su identidad zapatista, más que en relación con sus diferencias étnicas o territoriales; incluso, como se mencionó más arriba, en gran parte de sus textos ellas firman como “Mujeres Zapatistas, Desde las Montañas del Sureste Mexicano”.

Dicho lo anterior, esta investigación consiste en una indagación archivística que apunta la visibilización de las historias locales que les fueron negadas un potencial epistémico. Así, estos lugares de historia, de memoria, de lenguas ya no son lugares de estudio desde el centro, sino lugares de pensamiento donde se genera conocimiento respecto de su misma historicidad. El trabajo con varios archivos (comunicados, discursos, entrevistas...), permite comprender la manera de cómo las actoras sociales dan sentido a sus prácticas y a sus discursos, las capacidades inventivas de lxs individuxs o de las comunidades, y, por otra parte, las presiones,

las normas, las convenciones que limitan -de manera más o menos firme según las posiciones en las relaciones de dominación- aquello que es posible pensar, enunciar y hacer desde el Norte (Díaz y Morong, 2015).

De igual manera, uno de los supuestos teóricos y metodológicos de la presente investigación consiste en la capacidad del lenguaje para la resignificación de categorías como “mujer” e “indígena” para transformar la posición de las mujeres indígenas en la sociedad mexicana. Así pues, no existe un sentido común a la palabra “mujer” detrás del cual se pueda ubicar un sujeto que las represente a todas como tampoco existe una experiencia común a las mujeres oprimidas, resultado de una construcción categórica o ficticia de opresión, causada por un patriarcado universal (Butler, 2006: 51).

Por otra parte, según la tradición foucaultiana, el discurso tiene el poder de construir realidades alternativas y puede producir, transformar y reproducir tanto a los objetos como a los sujetos sociales. La relevancia del cambio histórico viene manifestada en la selección de textos de diferentes momentos: múltiples discursos se combinan bajo condiciones sociales particulares para producir un nuevo discurso complejo (Fairclough, 1992: 4). El discurso no solo refleja la realidad, sino que tiene vida propia en relación con esta realidad, en este sentido, es supraindividual (Jäger, 2001: 37). Así, el conjunto de los discursos de las mujeres zapatistas configura un discurso supraindividual que alberga el poder de cambiar las estructuras de la sociedad, algo que ninguna de ellas hubiera podido hacer sola. Esto implica que los discursos no son puras expresiones de la práctica social, sino que sirven para alcanzar ciertas metas (Jäger 2001: 34). La manera como las zapatistas han utilizado el lenguaje cumple con este propósito. Según McCall (2005: 1774), diferentes metodologías producen diferentes tipos de saber sustancial. Si los mismos discursos pueden producir la posición marginada, también el propio discurso de los dominados puede forzarles a reconocer estos puntos de marginación y, por lo tanto, teóricamente, insertarles en el enfoque sistémico constructivo que admite la capacidad “empoderante” de las categorías y la relación entre estas.

Por lo tanto, lo que se propone hacer en los dos próximos capítulos, es construir una cronología básica del desarrollo socioeconómico y político de la región chiapaneca insertando el desarrollo de la experiencia organizativa de las mujeres. En el primer capítulo, se presentan algunas consideraciones sobre la reestructuración agraria y los efectos de estas medidas en la vida comunitaria de Chiapas durante el siglo XX, y en particular sobre las mujeres indígenas. Y en el segundo capítulo, se aborda el surgimiento de organizaciones de mujeres indígenas chiapanecas y su relación con diversos actores, estatales, eclesiásticos, académicos, entre otros,

así como el surgimiento del EZLN y el papel de las mujeres indígenas al interior de su estructura política y militar.

3. CONTEXTO HISTÓRICO DE LAS MUJERES INDÍGENAS EN CHIAPAS

3. 1. El desplazamiento de órdenes locales en el proceso de colonización

Las restricciones de la estructura social existentes en una cierta organización social, pueden expresarse a través de la ley o de la intervención coercitiva, pero la mayor parte de las restricciones de la práctica social actúan bajo dispositivos mucho menos visibles que involucran a instituciones sociales tales como la familia, como institución social, y la Iglesia, como institución religiosa. Estas dos fueron instrumentos de transmisión del nuevo ordenamiento de género durante la colonización. Por lo que Nueva España era considerada como una ampliación de la España peninsular, se le tenía que aplicar ese mismo orden social (Connell, Pearse, 2018).

En este sentido, Connell (1987, 2009) aborda el orden de género como instituido sobre la colonia, sin descartar que la imposición de dicho orden de género era precedido por una serie de organizaciones compuestas por diferentes patrones genéricos y/o de edad etc. Mujeres Creando² (Monasterios, 2006) consideran que la organización patriarcal precedió la expropiación de tierras, así, las indias habían sido despojadas de sus cuerpos y sexualidad mucho antes que de sus tierras. De hecho, dos perspectivas siguen en debate sobre el ordenamiento de género: una parte considera que existe un patriarcado prehispánico y este pudo coincidir con el colonial, lo que implicó la subordinación femenina en los dos casos. Otra parte expone la existencia de ordenaciones sociales de género prehispánicas igualitarias inherentes a la comunidad con principios de complementariedad, tanto en la sexualidad como en el trabajo (Díez, 2004: 224). Para salir de este esquema, Connell (2018) propone tomar como punto de partida el propio proceso de colonización política y cultural y entender cómo un orden de género

² Colectivo anarco-feminista boliviano

distinto (aquel que organizaba el propio proyecto colonial) ha coincidido con un desplazamiento de órdenes locales. Este proceso de transformación social, en su aspecto de resocialización, incluye una variedad de narrativas, patrones y prácticas de género distintas. El proyecto colonizador se aborda como un proyecto violentador, organizado en jerarquías y que llevó a cabo el aniquilamiento tanto de tierras como el asentamiento de las poblaciones (Connell y Pearse, 2018).

En efecto, para imponer su poder, la Corona ha tenido que crear una nueva sociedad: las sociedades indígenas fueron destruidas o explotadas para el trabajo, los órdenes de género indígenas cambiaron con la nueva economía de plantaciones, las misiones, las poblaciones desplazadas, entre otros (Mudimbe, 1994: 140). Las fuerzas colonizadoras, mayormente compuestas por hombres de la metrópoli, invadieron los cuerpos de las mujeres al mismo tiempo que la tierra. Una jerarquía fusionada entre género y raza se convirtió en el rasgo característico de la sociedad colonial que todavía persiste en el mundo contemporáneo.

De esta manera, Quijano origina la formación de América Latina con la emergencia del capitalismo mundial, la modernidad y la colonialidad. Así bajo la colonialidad, se formaron identidades de acuerdo con un patrón hegemónico eurocéntrico. El eurocentrismo se entiende epistemológicamente como aquello que toca a toda persona educada bajo este determinado patrón de poder. En este sistema se considera el Estado-Nación como la única forma de poder existir y representarse como país. De acuerdo con Quijano (2000), la colonialidad es el modo en la cual se asocian todas las formas de explotación y dominación al servicio del trabajo bajo un sistema capitalista. La organización y división del trabajo se ha vuelto indisociable de la relaciones de dominación y de poder conforme a las estratificaciones raciales entre europeos, blancos, indios, negros, mestizos y demás. Sin embargo, Quijano (1992) menciona, a parte de la relación capital-trabajo, otras dominaciones, independientes del ámbito económico, como el género y la edad, así, la distribución de poder y organización dentro de la población no depende sólo de la relación laboral. De esta manera, desde la emergencia de América Latina en el mundo capitalista y colonial, se ha clasificado a las personas según tres ejes que tienen en común la colonialidad del poder y que son: el trabajo, el género y la raza. También se forman dos ejes centrales que son, por una parte, el control de la producción de los recursos de sobrevivencia social y, por la otra, el control de la reproducción biológica de la especie. El primero consiste en el control de la fuerza de trabajo, de los recursos y productos del trabajo, como los recursos naturales por ejemplo, que se institucionalizan a través de la propiedad. El segundo consiste en el control del sexo y sus productos (placer y descendencia), en función de la propiedad. La raza

se inserta en el capitalismo eurocéntrico a partir de estos dos ejes y la colonialidad del poder es el eje que articula las relaciones sociales en una estructura común (Quijano, 2000: 286).

Sin embargo, no se trata de considerar que las poblaciones colonizadas hayan sido, por esencia, pasivas y sumisas y que el proyecto colonizador se haya desarrollado de manera unilateral, sino de tomar en cuenta las diferentes interacciones, dialécticas y contradicciones que se fueron entretejiendo en el proceso. De esta manera, confluyen órdenes de género distintos, dentro de relaciones de poder desiguales. El orden de género fue constitutivo del proyecto colonial español y se aborda desde un punto de vista relacional (tomando en cuenta los posibles sesgos coloniales y androcéntricos de dicho análisis). En resumen, la colonización constituyó un proceso generizado en sí y se impuso a los órdenes de género precoloniales (Connell y Pearse, 2018).

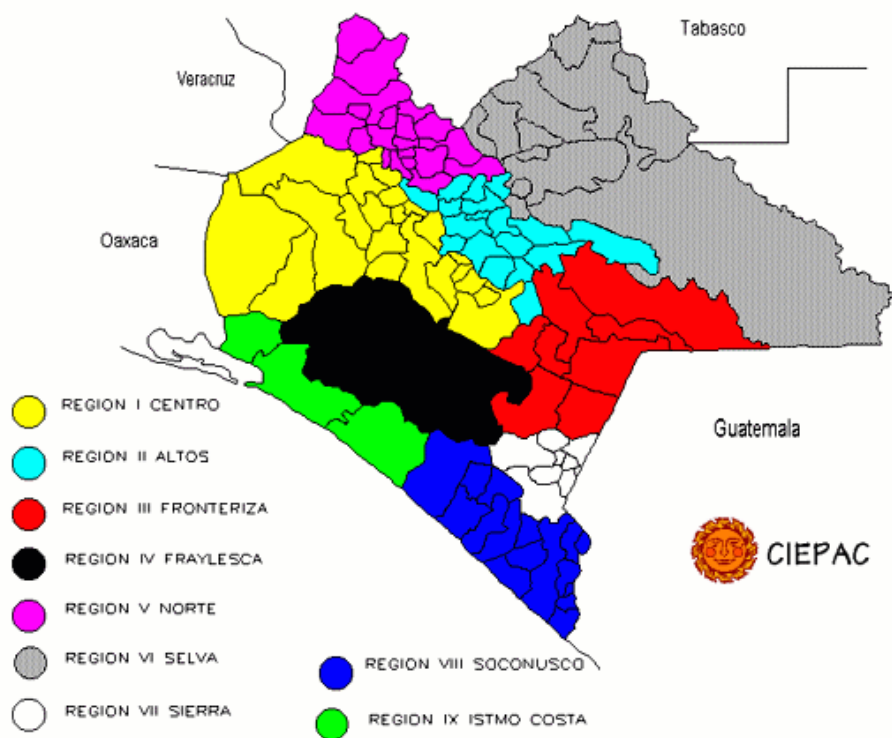
En este sentido, se pretende ser prudente en cuanto a la traslación de herramientas analíticas tales como el patriarcado como organización social universal, y se plantea más bien como punto de partida la colonización política y cultural que conllevó un desplazamiento de órdenes locales por parte de otro orden de género distinto: aquel que organizaba el propio proyecto colonial (Connell y Pearse, 2018).

Una vez dicho lo anterior, en este primer capítulo, se realiza un panorama general del contexto chiapaneco y nacional en relación con la población indígena campesina, a partir de un recorrido histórico que retomará las diferentes políticas del país en torno a esta cuestión. Este capítulo permitirá establecer los fundamentos de la situación indígena en Chiapas para posteriormente, aludir a la emergencia del movimiento indígena en Chiapas y más particularmente, del papel de las mujeres indígenas en su seno. Este proceso erigió los cimientos del levantamiento zapatista y, más específicamente, de las mujeres zapatistas. Estos primeros capítulos son indispensables para entender históricamente el orden de género y como se estableció y transformó a través de los diferentes periodos históricos en México, al mismo tiempo que entender la acción colectiva de las mujeres zapatistas, la cual ha sido posibilitada por la amplia trayectoria organizativa de mujeres indígenas chiapanecas.

3. 2 Situación política, geográfica y poblacional de Chiapas

En México existen 364 variantes lingüísticas correspondientes a 56 grupos étnicos, según registros del Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales (INALI, 2019). La región de Chiapas cuenta con el mayor número de grupos indígenas de la familia máyense, tales como:

lacandones, choles, tzeltales, tojolabales, tzotziles, jacaltecos, mames y motozintlecos, pueblos cuyo origen se remonta a los tiempos prehispánicos, y que cubrían el extenso territorio del sureste mesoamericano. Sin embargo, el desmantelamiento de la estructura agraria mexicana tras las reformas agrarias, los programas indigenistas y posteriormente, las políticas neoliberales de los años ochenta y noventa, provocó la dispersión de las poblaciones indígenas a lo largo y ancho del país, incluso traspasando las fronteras (Peralta, 2011: 182). Chiapas es un Estado con una geografía y una cultura diversa, donde se condensa la mayor población indígena del país. Un millón de indígenas, es decir, alrededor del 30% de los habitantes del Estado se concentran fundamentalmente en dos regiones, en las que son mayoría: Los Altos, formados por las sierras que se ubican alrededor y al norte de San Cristóbal de las Casas; y, la Selva Lacandona, formada por las tierras bajas del este de Chiapas, así como los valles que entre ellas se forman (Las Cañadas), zona de colonización.



Fuente: Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC, s.f.)

Chiapas presenta uno de los Estados con mayores índices de pobreza de todo el país y desigualdades extremas a pesar de la gran cantidad de recursos presentes en sus suelos (petróleo, bosques, tierras propicias para cultivos diversos...). Dentro del Estado chiapaneco, de acuerdo con el conteo de Población y Vivienda que toma como indicador de pertenencia étnica el uso de una lengua materna originaria, el 29% de la población total es de origen indígena.

Además, Chiapas es la entidad federativa donde se registra el menor Índice de Desarrollo Humano (IDH).³ Los municipios más pobres de la entidad son aquellos en los que predomina la población indígena (INEGI, 2005). En 2005, el estado presentaba el porcentaje más bajo de escolaridad en el país: 62% de las y los jóvenes mayores de 15 años no terminaban la primaria. En efecto, la pobreza persistente en las zonas indígenas y campesinas reforzaba la necesidad de trabajar para apoyar a la familia desde la niñez. Además, diferentes factores estructurales dificultan el acceso a la educación: lejanía de las escuelas, ausencia o mal estado de los caminos, maestras y maestros que hablan exclusivamente ‘castilla’⁴ y poca sensibilidad intercultural en los recursos pedagógicos existentes, entre otros. En cuanto a las mujeres, el 68% de las mayores de 15 años eran monolingües en su lengua materna.

En Chiapas, a pesar de que lxs indixs y ladinxs rurales viven en similares condiciones de desigualdad social, a nivel económico, jurídico, político, médico, religioso, educativo, sexual e institucional, lxs indígenas tienden a sufrir mayor discriminación y violencia, expresadas, por ejemplo, a través de las formas de trabajo en las fincas, en las relaciones de servidumbre, en los trabajos menos calificados que se les asignan, los salarios más bajos, el endeudamiento forzado y la exclusión de toda representación política (De La Fuente, 1965; Villa Rojas, 1990). El enfoque estructuralista de Stavenhagen (1971) explica cómo, desde la Colonia, el indio forma parte del sistema socioeconómico y de la estructura de clase por cómo vende su fuerza de trabajo y establece relaciones comerciales, a pesar de que la legislación tutelar lo segrega territorialmente (1971: 223).

En el siglo XIX, el sistema de propiedad privada cambia el modo de vivir de las comunidades indígenas e implica la pérdida paulatina de sus territorios originarios. En este marco de relaciones de clase, se establece un sistema de estratificación basado en los criterios étnicos. La igualdad proclamada en la Constitución no borra la discriminación hacia los indios, sobre todo en las ciudades, en donde están expuestos a una serie de actos arbitrarios por parte la población ladina y con excepción de las relaciones económicas, no existe realmente algún tipo de interacción social entre las dos etnias (Stavenhagen, 1971: 239).

Adicionalmente, los diferentes grupos indígenas que habitan tal territorio a lo largo de la historia, han tenido que enfrentar, por una parte, las imposiciones de otras culturas

³Estos indicadores están basados en una perspectiva occidental sobre lo que se considera como pobreza. Instrumentos de medida que, en muchos casos, no toman en cuenta elementos propiamente culturales de los diferentes modos de vivir y las cosmogonías.

⁴ Palabra empleada en las comunidades indígenas para hacer referencia al idioma castellano.

dominantes, tales como las mexicas, españoles, no hispanos, y el colonialismo interno que incluye las políticas neoliberales del Estado mexicano en su intento de transformar sus costumbres, tradiciones, lenguas, rituales y creencias (Peralta, 2011: 183). El concepto de colonialismo interno es importante para entender los procesos sociales y culturales que se desarrollan al margen del estado mexicano, como es el caso de Chiapas. Según González (1969), se entiende como el conjunto de relaciones sociales de dominación y explotación entre grupos culturales distintos, cada uno con sus propias estructuras de clase, lo que implica una forma de explotación y dominación combinada entre: “feudalismo, esclavismo, trabajo asalariado y forzado, aparcería y peonaje, servicios gratuitos” (González, 2006: 202). Así, al hacer el paralelo del colonialismo internacional con el colonialismo interno, González (2006) considera que el colonialismo interno se hace manifiesto cuando las antiguas colonias llegan a la independencia –al menos en lo formal- y se convierten en Estados-nacionales independientes, lo que permite la llegada al poder de una nueva clase social, como por ejemplo, en México, los españoles son sustituidos por los criollos. De esta manera, se puede observar que las luchas por las independencias de las naciones en América Latina no eliminaron las dinámicas de colonialismo interno, pues únicamente aconteció un reemplazo de la clase o los grupos sociales que ejercían esta forma de dominación (González, 2006).

El indigenismo considera el colonialismo interno como un fenómeno cultural o racial que puede desaparecer con la modernización, integración nacional y la construcción de un Estado homogéneo con lengua y cultura única. Esta concepción reproduce características colonialistas que buscan someter e integrar a los pueblos originarios según un patrón occidental. Sin embargo el colonialismo y el colonialismo interno son fenómenos intrínsecamente relacionados con el desarrollo del capitalismo y convirtió las estructuras coloniales de larga duración en modalidades de colonialismo interno (Rivera, 2010: 36-38).

Asimismo, la relación entre el Estado mexicano y los grupos indígenas ha estado enmarcada por el surgimiento y la implantación de una perspectiva indigenista en el seno de las políticas públicas, los programas de gobierno y los proyectos sociales. Así pues, se pueden observar tres periodos del indigenismo en México: el periodo “pre-institucional” que se extiende desde la Conquista y la creación de la Nueva España hasta la Revolución mexicana; el indigenismo institucionalizado, que empieza en el periodo posrevolucionario con el Congreso de Pátzcuaro en 1940 y la creación del Instituto Indigenista en México en 1948, y, finalmente, el periodo de la crisis del indigenismo institucionalizado que empieza en 1982, con la adopción formal y real del neoliberalismo como política oficial del Estado mexicano desde

una perspectiva neoindigenista. A partir de tal perspectiva indigenista, desde la Reforma, los gobiernos liberales han querido eliminar al indio del país y fue dictada una serie de leyes en contra de la existencia de tierras colectivas de las comunidades indígenas. Inclusive, la política del siglo XIX perseguía la erradicación de la población indígena y pugnaba por el blanqueamiento del país (Korsbaek, 2007).

De este modo, a pesar de que se haga referencia a la Revolución mexicana -que puso fin al liberalismo- como la cuna del indigenismo, ella tuvo en cuenta únicamente a los mestizos, rancheros y hacendados mexicanos que constituían la burguesía agraria:

“La Revolución, en efecto, puso en juego dos fuerzas de signo contrario; la primera llevó a la idealización del pasado indígena como evidente reacción contra el extranjerismo de la vieja clase gobernante y a la vez, como punto de apoyo en que fundamentar un nacionalismo que diferenciara a México en el concierto de las naciones. La segunda fuerza impulsó una deliberada tendencia hacia la modernización económica, destinada a la obtención de niveles de vida superiores al nivel simple de subsistencia y a la liberación del país de la sujeción en que lo mantenía el capitalismo colonial de Occidente” (Beals, 1951, citado en Aguirre y Pozas, 1991: 20-21).

De esta manera, al mismo tiempo que se enaltecía el orgulloso pasado indígena, se procuraba la modernización del país, a través de la transformación de los estándares de vida. De modo que la política indigenista de los años veinte se enfocó hacia la educación y las misiones culturales promovidas a través de la Secretaría de Educación Pública (SEP) dirigida por José Vasconcelos, experimentando una escuela transformadora e integradora del indígena.

Posteriormente, el Congreso de 1940, impulsado por Lázaro Cárdenas, expuso el Programa de Indigenismo en el cual se sentaron las bases para la fundación en 1948 del Instituto Nacional Indigenista (INI), que sustituyó al Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (DAAI) que se había creado en 1941. El INI tenía personalidad jurídica autónoma y patrimonio propio y sus tareas consistían en: investigar los problemas relativos a los núcleos indígenas del país, estudiar las medidas de mejoramiento que requerían estos núcleos indígenas; promover ante el ejecutivo general la aprobación y aplicación de estas medidas, intervenir en la realización de las medidas aprobadas; difundir los resultados de sus investigaciones, estudios y proposiciones, entre otras. La nueva política indígena posrevolucionaria colocó al país en la “modernidad”, en contraste con otros países de América Latina que mantenían sus políticas de genocidio. Sin embargo, autores como Bartolomé y Scott (1971) señalan que la política indigenista posrevolucionaria ha sido una política de asimilación e integración con fuertes tintes de política colonialista.

En 2003, el Instituto Internacional Indigenista desaparece y se concluye el periodo de indigenismo institucionalizado en México. El mismo año se crea la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas que se caracterizó por la continuación de la política paternalista, asistencialista y desarrollista hacia los pueblos indígenas (Korsbaek, 2007). Recientemente, con el gobierno de Andrés Manuel Obrador, se expide el 4 de diciembre de 2018, la creación del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas al mismo tiempo que desaparece la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (SEGOB, 2019).

De esta manera, el colonialismo interno y las políticas de asimilación cultural forzada a las que fueron sometidas las comunidades indígenas por el Estado Mexicano, han reconfigurado el panorama territorial de la región de Chiapas, dejando emerger un nuevo reparto de la tierra, que impactó de manera significativa en la situación de las mujeres indígenas rurales. La cuestión territorial es un tema central, vinculada directamente con la vida de los y las indígenas y se aborda en este capítulo para entender como la nueva disposición territorial y los desplazamientos de la población indígena han generado cambios en la vida comunitaria e impactó directamente a las mujeres indígenas.

3.3 Las mujeres indígenas chiapanecas en el contexto rural

La cuestión del reparto de las tierras es particularmente compleja en la región debido a que cerca de 2.000 ejidos y comunidades se reparten poco más de la mitad de la superficie agrícola, pero las mejores tierras son ocupadas por las fincas y haciendas ganaderas, que conforman la propiedad de una oligarquía heredera del pasado colonial y del siglo XIX que, aún con la Revolución, ha persistido y se ha consolidado hasta nuestros días (Le Bot, 1997: 14-15).

3.3.1. La época de la Gran Hacienda

La Iglesia Católica en el siglo XIX poseía la mayor parte de la tierra en Chiapas, bajo un tipo de propiedad feudal que chocaba con la ideología liberal de la época y constituía un freno para el desarrollo del capitalismo. De esta manera, las reformas liberales de la Constitución de 1857 dieron lugar a la expropiación de las tierras en posesión de la Iglesia y las nuevas legislaciones de 1883 y 1884 aplicaron lo mismo para las comunidades indígenas. Esto implicó una implantación del modelo de propiedad individual de la tierra sobre el modelo de

propiedad colectiva de los pueblos nativos. Tras las leyes de la reforma liberal y durante el Porfiriato, las comunidades indígenas fueron privadas del 90% de sus tierras. Las reformas liberales permitieron la transferencia de la propiedad de las tierras de la Iglesia y de las comunidades indígenas a los latifundistas, grandes propietarios del sector privado de la agricultura mexicana. En efecto, las leyes estatales dictadas entre los años 1826 y 1844 permitieron a los particulares reclamar los terrenos de las comunidades indígenas considerados como inexplotados.

Este período se caracterizó por un despojo territorial que desplazó el estatus del indio campesino que sembraba por su propia cuenta al estatus de peón de un finquero que proseguía con la aplicación de prácticas semif feudales. Así, además de poseer grandes porciones de tierras comunales indígenas, los latifundistas ataban su mano de obra a través de deudas heredadas por los hijos de los peones, quienes no podían abandonar sus “trabajos” hasta que no se cumplieran con todas las obligaciones contraídas con el terrateniente (López Cámara, 1967; Hansen, 1974). Por ejemplo, el bajo salario y el poco dinero ahorrado por los campesinos estaban generalmente destinados al pago de la renta de un pequeño terreno para el consumo familiar, o bien, para las compras en la tienda de raya del dueño, que vendía los productos a altos precios, acrecentando el endeudamiento familiar con el patrón (Olivera, Palomo, 2004). Además, el generalizado consumo de alcohol por parte de los hombres provocaba un endeudamiento suplementario con el terrateniente (Fernández, 2014).

A nivel político y geográfico, Chiapas estaba dividido entre los conservadores en los Altos y los liberales en las tierras bajas. Durante el siglo XIX se generaron varias tensiones, debidas al control de la mano de obra indígena y al control político del Estado, lo que resultó en el traslado de la capital de San Cristóbal de Las Casas (conservadora) a Tuxtla (liberal). Estos cambios tuvieron repercusiones sobre la situación económica, que marcaron diferencias en el propio Estado: las tierras bajas se caracterizaban por una economía próspera aunque padecían la carencia de mano de obra, al contrario de las tierras altas, que contaban con una importante mano de obra con tierras que producían poco. En este contexto se promulgaron las Leyes de Reforma, por las cuales se procuraba movilizar la economía, en este caso, mediante las plantaciones de café así como las grandes inversiones extranjeras, que atraieron la colonización de las tierras y acapararon la mano de obra indígena chiapaneca (Olivera, 2005: 13).

Las mujeres indígenas en el periodo del siglo XIX al siglo XX en Chiapas, bajo el yugo de los finqueros, prestaron sus servicios al igual que los hombres, en trabajos como: las

cosechas, el corte, lavado, secado, y selección manual del café, en otras labores agrícolas, pero además, tenían la obligación de realizar trabajo doméstico para sus patrones en la “casa grande”. También, las mujeres se encargaban del lavado de ropa, la cocina, acarrear el agua, moler la sal y el café cuando era la temporada. Mientras que los hombres se dedicaban exclusivamente al trabajo en el campo: sembrar el café, la cosecha, trabajo de ganadería, el cuidado de la milpa y del frijol, la caña, el transporte de carga; de igual manera, los niños y las niñas también trabajaban (Olivera, 2004: 78). A pesar de que muchas veces las mujeres también ejercían las laborales usualmente asignadas a los varones, se podía observar una división sexual del trabajo pronunciada. Además, otro servicio considerado como parte de la cultura de la finca, consistía, para las mujeres, en servir sexualmente a los patrones, administradores y caporales, así como a los hijos de estos, conocido como el ‘derecho de pernada’. De modo que, el parentesco real o virtual entre trabajadorxs y patrones, asegurado por el uso sexual de las mujeres en las fincas, creó sentimientos de dependencia de carácter paternalista y patriarcal (Olivera, 2004: 78).

3.3.2 La Revolución Mexicana

Posteriormente, a pesar de que la Revolución Mexicana de 1910 hubiera podido producir cambios en las condiciones de vida de lxs campesinxs indígenas, no resultó ser así en Chiapas, dado que relaciones paternalistas y de dependencia entre terratenientes y trabajadorxs permitió que los dueños pudieran exhortar a los peones a luchar contra la Revolución, bajo la amenaza de ser despedidos y así, perder su único medio de subsistencia (Rovira, 1997: 47).

A nivel nacional, la Revolución Mexicana de 1910 dio lugar a diferentes alianzas en las diversas regiones de México. En el Norte, la Revolución fue llevada a cabo por los hacendados, grandes propietarios, quienes fueron apartados del poder político durante el Porfiriato. Ellos constituyeron una amplia alianza con sus propios peones, los pequeños granjeros, los rancheros y las clases medias urbanas. En el México Central, al contrario, la principal brecha social se producía entre las comunidades indígenas expropiadas y los hacendados. En el caso del Estado de Morelos, ubicado en el centro del país, los campesinos indígenas se habían organizado para oponerse al Porfiriato desde 1908 (Womack, 1969). A diferencia de la amplia alianza del Norte, liderada por los hacendados, el campesinado de Morelos nombró a un líder de su propia comunidad: Emiliano Zapata. En 1914, los ejércitos campesinos liderados por Zapata en el Sur y por Francisco Villa en el Norte tenían la superioridad militar, con una propuesta de reforma agraria radical. Los hacendados del Norte reforzaron sus ejércitos y derrotaron a los ejércitos campesinos. Así, mientras que en el resto del país la lucha armada estuvo abanderada por

campesinos e indígenas, con el objetivo de dismantelar la clase social de los terratenientes, en Chiapas se inició una contrarrevolución en defensa a los intereses de la clase terrateniente (Reyes, 1991).

Al terminar la Revolución, la clase terrateniente mantuvo el poder e instrumentalizó medidas para frenar el reparto agrario y proteger sus propios intereses económicos. De la misma manera, la legislación chiapaneca logró aprovechar las contradicciones que existían entre las leyes agrarias federales y estatales para conservar la propiedad latifundista (Aguilera, 1969). La legislación agraria estatal no contemplaba a los peones acasillados como sujetos susceptibles de convertirse en solicitantes de tierras en sus lugares de origen. La supuesta falta de capacidad racional relacionada con la idea de un retraso intelectual del indígena, sirvió de base de división entre la categoría social mestizo y la del indígena, por lo que se les consideraba como incapaces de solicitar tierras y poseerlas. Así, los dueños de las fincas tuvieron el derecho de elegir el terreno que deseaban conservar y se les otorgó el derecho a fraccionarlo y colocarlos a la venta. También emplearon mecanismos formales e informales para evitar perder el control de su propiedad, incluyendo el intercambio de propiedades entre miembros de sus familias, amigos cercanos o sus hijos, esposas para subdividir legalmente sus propiedades y provocar de esta manera un nudo administrativo y burocrático para impedir la confiscación de sus propiedades (Bobrow-Strain, 2007: 97). De esta manera, en el sureste mexicano, la clase terrateniente detuvo los ideales y las demandas de Zapata hasta 1940, unos treinta años después del inicio de la Revolución (Mora, 2017: 115).

Formalmente, se incluyó el ideal campesino de reforma agraria en el artículo 27 de las Constitución de 1917, sin embargo, esta se aplicó hasta la década de los treinta-cuarenta, cuando se llevó a cabo una amplia redistribución de tierras con la administración de Lázaro Cárdenas (1930-1940). En efecto, en un contexto muy politizado, en gran parte por el papel que desempeñó el Partido comunista mexicano, el gobierno del Estado se vio obligado a reformar las leyes agrarias que limitaban la implementación efectiva del artículo 27 de la constitución en Chiapas (Mora, 2017: 115). La Revolución, finalmente, se institucionalizó y las tierras que habían sido cedidas a los campesinos fueron cooptadas por el Estado, el que dirigía sus procesos productivos, y los campesinos tenían que lidiar con un conjunto de instituciones del Estado (Bartra, 2008: 403-405).

Sin embargo, la reforma agraria mexicana tampoco representó un cambio para las poblaciones indígenas, pues las políticas benefician a los ejidatarios, en su mayoría mestizos. El 80% de las acciones agrarias del gobierno de este período se tradujeron en el fraccionamiento de latifundios, cuyos excedentes fueron entregados bajo la forma de propiedad ejidal. Solo el

20% restante constituyan acciones restitutorias o confirmatorias de derechos ancestrales de posesión, adjudicados bajo la forma de propiedad comunal a la población indígena (Mackinlay, 1996). Este proceso contribuyó a la fragmentación de sus territorios y también de su identidad étnica. En resumen, la reforma agraria consistió principalmente en una política indigenista asimilacionista del Estado, con el objetivo de integrar a los grupos étnicos a la cultura nacional mestiza (Grammont, 2006).

3.3.3 La concentración de tierras chiapanecas

El tema de la tierra fue central para el debate político de las reformas agrarias en América Latina durante las décadas de los cincuenta a los ochenta, al mismo tiempo que se descartaba el papel de las mujeres en estas políticas. Las razones que pueden explicar la exclusión de las mujeres en la cuestión de la tierra son de índole legal estructural, cultural e institucional. Por ejemplo, desde la época de la gran hacienda, estaba muy generalizada la idea según la cual la agricultura es una actividad masculina, y la labor de la mujer, una simple ayuda. También era habitual que se le otorgara la tierra al jefe de hogar y este, en la gran mayoría de los casos, resultaba ser el varón, a pesar de que existiera una amplia proporción de mujeres jefes de hogar en el sector rural y una presencia muy importante de ellas como productoras. No obstante, estos hechos no se tradujeron en una forma de retribución justa respecto al acceso a la tierra (Coronado, 2010: 25). Para aclarar la situación de las mujeres en el contexto rural de Chiapas, se realizará un breve histórico de las diferentes leyes que han atravesado el país desde la Colonia hasta la actualidad. En los escasos estudios encontrados sobre mujeres rurales chiapanecas, no se diferencia la situación de las mujeres indígenas campesinas de las mestizas campesinas, sino que sólo se distingue las diversas propiedades (comunales, ejidos etc.). Sin embargo, generalmente se alude a la población indígena, pues es mayoritaria dentro de la población rural chiapaneca.⁵

Durante el periodo prehispánico, sobre el territorio mesoamericano, no existía el concepto de propiedad de la tierra, pues los diferentes grupos que migraban, se asentaban en la región, tomando una cierta extensión de terreno que organizaban con base en el parentesco y con el único objetivo de cultivar y cuidar la tierra (Vázquez; Olivera et al., 2018: 17). Así, González (1981) señala: “las familias que poseían la tierra del calpulli eran usufructuadas y las heredaban sin contradicción y no podían enajenarse bajo ninguna condición ni disponer de ellas” (González, 1981: 5). En efecto, el hecho de poseer tierra y de no cultivarla era un sin

⁵ Por ejemplo, la población indígena total en los Altos de Chiapas: 70% y en la Selva Lacandona: 64,7% en el 2000 (http://www.cdi.gob.mx/regiones/regiones_indigenas_cdi.pdf)

sentido, sin embargo, posteriormente a la era prehispánica, las principales disputas por la tierra estaban relacionadas con la imposición de tributos y el reconocimiento de un poder centralizado, no tanto por el propio cultivo de la tierra.

A partir de la conquista española y del 13 de agosto de 1521, se impuso un Estado constitucional de derecho conformado por un conjunto de disposiciones contenidas en las Leyes Nuevas. En ellas se decreta que la tierra era propiedad del Rey de España, quien la suministraba a las comunidades, encomenderos o empresarios europeos a través de cédulas y ordenamientos reales que permitían la legalización de la apropiación de la tierra (Vázquez; Olivera et al., 2018: 21).

En la Ley del 6 de enero de 1915, se instauran las bases de la propiedad territorial, retomadas posteriormente en el artículo 27 de la Constitución de 1917, la cual establece que la nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer sobre la propiedad privada las medidas que dicte el interés público, así como el de regular, en beneficio social, el aprovechamiento de los elementos naturales susceptibles de apropiación con el objeto de realizar una distribución equitativa de la riqueza pública, cuidar de su conservación, y lograr el desarrollo equilibrado del país, así como el mejoramiento de las condiciones de vida de la población rural y urbana. Por consiguiente, del artículo 27 constitucional derivan: 1) la propiedad privada, regida por los códigos civiles de cada entidad federativa; 2) la propiedad pública o de la nación; 3) la propiedad social de los ejidos⁶ y las comunidades agrarias.

De esta manera, desde sus orígenes, la propiedad social se estableció como colectiva y los sujetos de derechos agrarios eran los pueblos y las comunidades, además de que “la tierra y los bienes ejidales eran considerados patrimonio familiar” (Almeida, 2009: 19), aun cuando en la práctica, debido al carácter patriarcal del Estado mexicano y su cultura, fueron los varones quienes se otorgaron este derecho bajo el argumento que eran jefes del hogar, idea que se sustentó en la realidad social imperante y en los códigos civiles (Vázquez; Olivera, et al: 25). Esta práctica se oficializó con la Ley de Ejidos del 30 de diciembre de 1920, que concedió el derecho a solicitar las tierras ejidales a los jefes de familia y, un año más tarde, se agregó la circular número 48 de la comisión nacional agraria, que declaró a las mujeres solteras o viudas con familia a su cargo como jefes de familia (Chávez, 2010: 326). En efecto, dentro del marco jurídico agrario, en la Ley de Dotaciones y Restituciones de tierras y aguas del 28 de abril de

⁶ En cuanto a los ejidos, las tierras eran concedidas con previa petición de un núcleo campesino, con base en el régimen de tenencia comunal y el reconocimiento, por parte del Estado, de los títulos reales concedidos a las comunidades por la Corona española, y en algunos casos, resultó en la restitución de las tierras a los indígenas despojados (Vázquez; Olivera et al, 2018: 25).

1927, se incluía a las mujeres como susceptibles de ser beneficiarias de dotación de tierras, lo cual estaba condicionado por su situación de soltería o viudez con familia a cargo, al mismo tiempo que para los hombres se eliminaba el requisito de ser jefes de familia y se ampliaba su derecho a ser mayores de edad sin importar su estado civil. Esta norma fue modificada en 1934 para extender las solicitudes de tierra a solteros a partir de 16 años y casados de cualquier edad. Sin embargo, el criterio excluyente se mantuvo para las mujeres y se reprodujo en los códigos agrarios así como en la ley de reforma agraria de 1971, que revela la existencia de requisitos diferenciados entre las mujeres y los hombres en lo relativo al derecho a la tierra, de tal manera que puede afirmarse, como señala Warman (2003) que “la reforma agraria mexicana ha tenido, desde sus orígenes, un sesgo “machista”, solo los hombres eran sujetos de dotación agraria” (Warman, 2003: 5, en: Vázquez, Olivera et al, 2018).

Finalmente, el 6 de enero de 1992, se publicó la reforma al artículo 27 de la constitución federal que puso fin al reparto agrario y creó un marco legal para privatizar la propiedad social, borrando las limitaciones que el ejidatario o comunero tenía para el uso de la parcela, por tanto su usufructo operaba en función de la sociedad, del núcleo campesino y de su familia (Pérez, 2002: 134). Esta contrarreforma tampoco tomó en cuenta la desigualdad histórica de las mujeres en cuanto al acceso a la tierra y favoreció la titulación individual masculina en ejidos y comunidades a través del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) enmarcado en la nueva ley agraria del mismo año, que, entre otras cosas, permitía a los titulares, en su mayoría del sexo masculino, vender su parcela, perderla por deudas, traspasarla a terceros y ofrecerla en garantía, así como cambiar su régimen jurídico sin que tuviera ninguna obligación con la familia, el núcleo agrario o la sociedad. Esto significa que las mujeres, solteras o cónyuges del titular varón reconocido, quedan expresamente excluidas de cualquier derecho o toma de decisión sobre esa propiedad. Además, esto evidencia la falta de reconocimiento de su contribución en las labores agrícolas y en el cuidado de la familia, o a su papel como jefas de familia ante el abandono de sus parejas (Vázquez; Olivera et al, 2018: 25).

La época de las reformas agrarias a nivel nacional se finaliza con la llegada del neoliberalismo a finales de la década de los ochenta y comienzos de los noventa, décadas en las cuales se eliminaron los proyectos de distribución de tierras. La apertura comercial, derivada de las políticas del modelo neoliberal, han colocado a lxs campesinxs en desventaja tecnológica para producir alimentos, los cuales reciben muy bajos ingresos de su labor en la agricultura. De esta manera, la población indígena y campesina trato de superar su situación de pobreza patrimonial y alimentaria buscando otras fuentes de ingresos a través, por ejemplo, de la

migración masculina a la ciudad. Esto resultó en que las mujeres se queden con la tierra, sin derecho alguno sobre ella, aunque son ellas quienes se responsabilizan de sus familias y las que se esfuerzan para mantener la tierra productiva, al mismo tiempo que son las principales representantes para la toma de decisiones relacionada con el acceso a los recursos necesarios al cuidado de la tierra. De esta manera, también son ellas quienes se enfrentan a la falta de reconocimiento para representar legalmente a los hombres frente a las instituciones y la comunidad (Vázquez; Olivera et al, 2018: 17).

En México, el 51% de la población de la superficie territorial es propiedad social y se encuentra distribuida en 29 519 ejidos⁷ y 2354 comunidades cuyas tierras están formalmente reconocidas en una resolución presidencial de reconocimiento o confirmación y titulación de bienes comunales (RTBC y CTBC). La Ley Agraria clasifica a los sujetos agrarios en ejidatarios, comuneros, posecionarios y avecindados. Al respecto, la situación de las mujeres en su relación con la tierra sigue esta tendencia: el 20.6% de las personas ejidatarias son mujeres, en tanto que el 25.8% son posecionarias y el 34.6% avecindadas, por su parte, en las comunidades agrarias el 27.9% son comuneras, el 34.9% son posecionarias y el 42.3% son avecindadas. Estos datos muestran que: la propiedad social en México es de los hombres; el derecho de las mujeres a participar en los órganos de toma de decisiones son muy pocas en comparación con los varones titulares de derechos; al terminarse el reparto agrario, la única vía para que más mujeres puedan acceder como titulares de tierras es la herencia; es mayor el número de mujeres que poseen parcelas o por lo menos una vivienda, pero ello no les da el derecho de asistir a las asambleas; las avecindadas al tener acceso solo al espacio habitacional, privado, se encuentran excluidas del espacio público, el productivo -la parcela- que sigue siendo fundamentalmente masculino, lo que obstaculiza seriamente la capacidad de desarrollo productivo y las coloca en los espacios vinculados al papel tradicional de reproducción familiar (Reyes, 2006: 25-26).

Por otro lado, si se comparan los porcentajes de mujeres con acceso a la tierra en ejidos y comunidades, se observa que existe una mayor presencia de estas en las comunidades, quienes en su mayoría son indígenas, sobre todo las avecindadas. En Chiapas, el 47% de la superficie total es propiedad social (nb: registro agrario nacional, dirección de titulación, corte al 31 de

⁷ Los ejidos son las comunidades de campesinos que han sido dotados de tierra por el Estado a través de resolución presidencial o por sentencia del tribunal superior agrario mientras que las comunidades son los núcleos de población agrarios.

diciembre de 2012). En cuanto al uso de las tierras, el 74.5% es superficie parcelada, el 21.6% de uso común y el 2% corresponde a solares urbanos y parcelas con destino específico (registro agrario nacional, tipología de sujetos agrarios, 2011, dirección general de estudios poblacionales). En la distribución de la propiedad social por género el 16.4% de los titulares son ejidatarias y comuneras y el 33% de las mujeres afectadas son mayores de 61 años, es decir, que son principalmente las mujeres mayores quienes poseen derechos agrarios (Vázquez; Olivera et al, 2018: 20). En resumen, las características que definen a nivel nacional a las mujeres campesinas propietarias son: edad más avanzada respecto a los hombres en las tres calidades de sujetos agrarios (ejidatarias, posesionarias, y avecindadas), escasa participación en el total de la superficie certificada (menos de 15%), menor promedio en cuanto a sus derechos sobre superficies parceladas y tierras de uso común, y además sus predios son de menor tamaño (INEGI, 2002).

De esta manera, Vázquez (2018) presenta que los derechos de las mujeres campesinas mayormente obviados son los vinculados con la seguridad en la tenencia de la tierra, a la propiedad, al reconocimiento del aporte familiar, a heredar, a la legalidad, al acceso a la justicia, a la residencia y a la transmisión de derechos. Así, los factores generadores de discriminación hacia las mujeres son: 1) la existencia de hombres en la familia; 2) el no respeto a los derechos de las mujeres porque la costumbre considera que no deben poseer tierra; 3) el no reconocimiento de su calidad de jefas de familia cuando los esposos migran o las abandonan; 4) la titularidad de la tierra a favor del jefe de familia que elimina el sentido familiar de la propiedad social; 5) la aplicación de sanciones y acuerdos de la asamblea para restringir el acceso de las mujeres a la tierra; 6) el no reconocer a las mujeres ningún derecho sobre la tierra, pese a asumir la responsabilidad de las obligaciones de sus parejas dentro del ejido; 7) la posición machista de las autoridades, que buscan un acuerdo entre las partes sin reconocer los derechos de las mujeres; 8) el desconocimiento del valor de las labores de cuidado que realizan las mujeres, lo que ocasiona que ante una separación conyugal los hombres “que han mantenido a las mujeres” no reconocer ninguna obligación hacia sus esposas ni tampoco hacia sus hijos; 10) la edad avanzada de las mujeres, lo cual se toma como impedimento para que ellas conserven la titularidad de las tierras (Vázquez; Olivera et al, 2018: 20). Estos despojos son el reflejo de la implementación de políticas públicas y de procesos jurídicos patriarcales que no toman en cuenta las condiciones de desigualdad a las que se enfrentan las mujeres, y que les imponen permanentemente la dependencia y mediación de los hombres en el ejercicio de sus derechos (Vázquez, Olivera et al, 2018: 20).

En el periodo de los noventas, a nivel internacional, surgió la Convención contra todas las formas de discriminación contra la Mujer, que estaba ligada a la emergencia de movimientos de mujeres de los años sesenta y setenta. Este momento, entre otros, permitió dar mayor visibilidad a las mujeres y se implementaron en ciertas zonas rurales normas de inclusión, como, por ejemplo, la titulación conjunta y la prioridad a mujeres jefas de hogar (Coronado, 2010: 25). La cotitularidad de derechos agrarios como figura jurídica para asegurar el derecho de las mujeres a la propiedad de la tierra se puede garantizar, de acuerdo con el Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas (CDMCH), con la “cotitularidad de derechos agrarios”, que permite que se mantenga la propiedad social. De esta manera, la cotitularidad permite el ejercicio del derecho de las mujeres a participar en la toma de decisiones, a ejercer el derecho de uso, de control y de transferencia sobre la tierra, a tener voz y voto en las asambleas ejidales y comunales, a decidir, junto con los hombres y en igualdad, el futuro de su familia y comunidad. La cotitularidad, al mismo tiempo que protege a las mujeres del despojo de tierra y de la propiedad, reconoce la existencia de la propiedad social, como se había siempre considerado, antes de la contrarreforma agraria. Sin embargo, de acuerdo con Vázquez (2018), esto no resuelve todo, pues la cotitularidad es una propuesta que se puede aplicar tanto en la propiedad social como en la privada, sin tomar en cuenta lo colectivo, lo comunal, entre otros.

En resumen, el hecho de no reconocerles el derecho a la propiedad de la tierra a las mujeres rurales, continúa reafirmado que la tierra es propiedad de los hombres, por lo que se violan una serie de derechos de las mujeres campesinas e indígenas y genera mayor violencia hacia ellas en los limitados ámbitos en los que participan. Como el acceso a la tierra determina fuertemente el derecho a la participación política en las comunidades, su limitación impide fuertemente que las mujeres participen políticamente y les imposibilita beneficiarse de sus derechos colectivos. Como consecuencia de la no participación en la toma de decisiones, se borra su papel en todo lo relacionado con la implementación de proyectos extractivistas o de certificación de tierras, o con cualquier otro programa que pueda representar una amenaza para el territorio y el tejido comunitario, poniendo en tela de juicio la idea misma de colectividad (Vázquez; Olivera et al, 2018).

Sin embargo, la cuestión de las tierras constituye una sola faceta de la discriminación hacia las mujeres indígenas en Chiapas. En efecto, la nueva era neoliberal y la movilización progresiva de los y las indígenas resultado de una larga resistencia, ha traído fenómenos de migración dentro del Estado, que cambiaron las configuraciones de las comunidades y el estatus de las mujeres indígenas chiapanecas.

3.3.4 El proceso de colonización de la Selva Lacandona

En los setentas, lxs terratenientes se dieron cuenta que el mantenimiento del sistema de explotación feudal de sus fincas ya no era viable, dadas las circunstancias políticas del país que dejaban entrever cada vez más una movilización indígena amplia frente al desorden y despojo territorial. Por ejemplo, el Congreso de Chiapas de 1974, impulsado por el gobierno de Chiapas y la diócesis de San Cristóbal de las Casas bajo el gobierno del Presidente Echeverría (1970-1976) pero ampliamente auto-administrado por los pueblos indígenas, se organizó para hacer frente a las crecientes demandas y a la conflictividad de las zonas indígenas. Este evento dio lugar a dos iniciativas gubernamentales: primero, la formación de Consejos Supremos por cada grupo étnico y, segundo, en 1975, la creación del Consejo Nacional de los Pueblos Indios (CNPI). El Consejo tenía que estar subordinado al Estado, sin embargo, en 1976, el CNPI pidió el desmantelamiento del Instituto Nacional Indigenista (INI) durante la presidencia de López Portillo (1976-1982) y criticó la Ley de Fomento Agropecuario, que fomentaba el desarrollo del capitalismo agrario a través de empresas conjuntas entre capitalistas y ejidatarios, usando la tierra de los ejidos. Finalmente, en 1985, el CNPI fue transformado en la Confederación de Pueblos Indígenas, la que posteriormente se afilió al PRI gobernante (Bartra, 2008: 413).

En efecto, 1974 fue un punto de inflexión en la lucha por los derechos sociales, políticos, territoriales y económicos de las comunidades indígenas en Chiapas, tras la organización del Congreso Indígena. En este Congreso lxs indígenas reclamaron más derechos, salarios dignos y mejoras en sus condiciones de vida (Stavenhagen, 2013: 36). Tras estos eventos, lxs terratenientes decidieron reducir la mano de obra y convertir las grandes explotaciones agrícolas en superficies ganaderas. En este contexto, se inició ampliamente el proceso de colonización de la Selva Lacandona, en cuyo desarrollo las mujeres indígenas tuvieron un papel fundamental, pues estuvieron encargadas no sólo de las labores asociadas a la adecuación de las nuevas tierras para el cultivo, sino también del cuidado de lxs hijxs y las labores del hogar, así como de representar un apoyo económico para la familia. En otras palabras, las mujeres indígenas continuaron en una situación caracterizada por su doble carga de trabajo; en el cultivo y en el hogar, con la única diferencia de que ya no existía el “derecho de pernada”.

A finales de los setentas y a inicios de los ochentas, en las tierras colonizadas, familias enteras fueron constituyendo múltiples comunidades, basadas en relaciones de cercanía espacial y parentesco. Las mujeres zapatistas cuentan la salida de las fincas y la formación de las comunidades de esta manera:

“Después de tanto sufrimiento de las mujeres o la explotación del acasillamiento, se dieron cuenta los hombres de cómo los maltrataban a sus mujeres. Unos pensaron que mejor salir de la hacienda de acasillamiento. Uno por uno fueron saliendo y se refugiaron a las montañas porque quedaron los cerros, o sea los finqueros no acapararon la tierra de los cerros, sino quedó, y ahí se fueron a refugiarse. Como que pensaron que es mejor salir para que no sigan sufriendo las mujeres en esa hacienda. Ya después cuando ya están en las montañas algunos pasó mucho tiempo así, y después se dieron cuenta que es mejor juntarse y formar una comunidad, y así volvieron a regresar en las montañas. Se juntaron, platicaron y lo formaron una comunidad donde pueden vivir” (Seminario El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, 2015, citado en: SIPAZ, 2015).

Asimismo, la salida de lxs indígenas de las fincas no ha sido tarea fácil, pues los patrones perseguían violentamente a los acasillados que huían y sucedieron fuertes episodios de represión en contra de lxs que se organizaban para ocupar fincas o que solicitaban tierras para formar ejidos. La represión, traducida en desplazamientos forzados, asesinatos, duró hasta los años noventa. A pesar del cierre de las fincas, se ha mantenido un sistema de dominación que subsiste hasta la actualidad, ilustrado por la desigualdad en la repartición de las tierras, lo cual no permite a las familias vivir a través de una economía de subsistencia, fomentando el empleo asalariado que, muy frecuentemente, sigue explotando a hombres y mujeres en todo el Estado y el país (SIPAZ, 2015: 17).

Así, de forma paralela al proceso de colonización de la Selva Lacandona, diversas familias y en especial las mujeres optaron por trasladarse a las ciudades, debido a que la expulsión de las fincas y a la migración dejó a los hombres sin trabajo. En este marco, se ubicaba a las mujeres como sostén de la familia e hizo que se insertaran, en la mayoría de los casos, en la ciudad, de manera informal a través de la venta de artesanías en la calle (SIPAZ, 2015). La llegada a la ciudad conllevó varios actos de violencia en contra de las mujeres. Lorenza, una mujer tzotzil de veintitrés años, vivió dos años sola, en San Cristóbal de Las Casas y relató los actos de violencia perpetrados por los ladinos y funcionarios del ayuntamiento, en una entrevista realizada por Rovira en 1997:

“Se nos maltrata, incluso pegan, a veces dicen que los pinches indígenas no se saben bañar, que no saben lavarse su ropa, que tienen muchos piojos... Cuando estoy caminando en la plaza como que no te respetan y te avientan; me empujan no me dejan caminar, como que me ven como un animal. Yo pienso que somos iguales, solo que nosotras como indígenas no sabemos hablar español y no sabemos escribir ni leer, además no tenemos dinero para comprar jabón. Las

ladinas tienen dinero y se visten puro fino sus ropas y por eso se ve diferente” (Rovira, 1997: 39).

Esta entrevista muestra la violencia en contra de las mujeres indígenas en los espacios públicos. No se acepta su presencia ni su existencia en la esfera pública. Su condición étnica y de género la reduce a la condición de “animal”, como lo menciona Lorenza.

Otras veces, las mujeres indígenas vendían a un precio insignificante sus artesanías en las tiendas de la calle Real de Guadalupe de San Cristóbal o al mismo gobierno para escapar a otros cobros que se les exigía en la ciudad, María cuenta: “Llegaba el cobrador del mercado, que es mandado por el municipio, y si no le pagábamos los mil pesos diarios, agarraba las prendas y nos las quitaba” (Rovira, 1997: 40). En otros casos, la municipalidad de San Cristóbal de Las Casas expulsaba a los indios de la ciudad porque “se ve sucio”. María comparte su historia y experiencia con muchas otras mujeres indígenas en la ciudad de San Cristóbal de las Casas. Explica ella:

“Soy expulsada de Carranza, vivo en los Leñadores. Con mi propio trabajo, lo que yo tengo del bordado, sostengo a mi familia. Yo ya llevo nueve años expulsada de mi pueblo. Me expulsaron porque me junté con un hombre que es de Chamula. Y ya no tengo derecho de llegar a mi casa. Por eso estoy en San Cristóbal. Tengo cuatro hijos [...]” (Rovira, 1997: 41)

En esta entrevista es clara la discriminación que sufrían por parte de sus propias comunidades, por ser mujeres, y cómo, a pesar de la expulsión, se le sigue relegando el trabajo de cuidado, en este caso, el de sus cuatro hijxs.

Rovira afirma que desde 1994, la conciencia de María, como mujer indígena se ha visto ampliamente despertada:

“nos quieren tener como ellos quieren, aplastados como una piedra o como su árbol, que cuando quieren lo tumban. En estos momentos yo creo que ya tenemos que cambiar, no vamos a seguir como antes que éramos las más tontas de todo el mundo, que no podíamos contestar a la gente. [...] Nosotras ya no vamos a hacer como el pobre burro que solo mueve la oreja y se vuelve a regresar. Como mujeres indígenas, tenemos que defender nuestro derecho y nuestros hijos que ya están para crecer” (Rovira, 1997: 42).

María afirma que el proceso de organización en la Selva Lacandona despertó en ella su conciencia y marcó un nuevo momento, en donde rechaza, de manera clara, su subordinación, reivindicando sus derechos como mujer indígena.

En este sentido, es posible afirmar que la independización de lxs indígenas frente a lxs terratenientes implicó que las mujeres encontrasen nuevas formas de traer recursos a la familia, lo que significó su inclusión en el mercado, a través, por ejemplo, de la venta de artesanías en

las ciudades. Pero antes de organizarse en cooperativas, las mujeres ejercían su comercio solas, lo que abría la posibilidad de abusos y múltiples violencias contra ellas.

Asimismo, la colonización de la selva y la progresiva emancipación de las poblaciones indígenas frente a los latifundistas así como el avance de políticas neoliberales, marcaron una etapa nueva de protestas contra la sobreexplotación, contra los daños a los territorios étnicos y las deplorables condiciones de vida. Ante la carencia de apoyo del Estado, las comunidades y ejidos indígenas desarrollaron acciones contestatarias a partir de la organización comunitaria (Peralta, 2011). Dichas acciones estaban dirigidas no solo hacia sectores productivos, sino también hacia sectores de reproducción social tales como educación, salud y la vivienda. Este contexto sirvió de antesala al levantamiento zapatista de 1994 y en otros casos, en la constitución de sindicatos de trabajadores agrarios o bien en el reclamo de dotaciones de tierra, entre otros (Castillo, 2006, citado en: Peralta, 2011: 188).

Estos procesos de organización y participación indígena campesina no se han limitado a demandas para solventar problemas de determinadas comunidades, sino que sus reivindicaciones políticas y sociales abarcan propuestas que han puesto en cuestión los fundamentos del Estado Latinoamericano Republicano, basado en la idea de: “un solo pueblo, una sola nación, un solo Estado” (Bengoa, 2000: 26). La unidad ficticia y colonial del Pueblo, Nación y Estado puso a un lado la existencia de los pueblos indígenas. El hecho de dejar de concebir al Estado como “integrador”, ha permitido crear nuevos espacios en los cuales diversos grupos se diferencian en el interior de las sociedades. Bengoa (2000) considera que el periodo nacional populista proclamaba que los indígenas tenían que ser campesinos y ciudadanos del país. La ruptura con este concepto nacional populista de la ciudadanía es fundamental para entender la emergencia de los movimientos indígenas en México en la década de los noventa. Esta ruptura permite progresivamente la aparición de demandas: por los “derechos civiles indígenas”, por el derecho a “una doble ciudadanía”, nacional y étnica. El discurso de “integración indígena”, promovido durante varias décadas, ha sido descartado para dar lugar al concepto de “autonomía indígena”⁸

⁸ "La autonomía entendida como la capacidad y la posibilidad de tomar decisiones políticas, económicas, sociales y culturales; así como de usufructuar, aprovechar y conservar los recursos naturales, suelo, subsuelo, espacio y aguas de nuestros territorios, sólo puede ser efectiva si surge de la transformación de los individuos, de los valores, normas e instituciones que lo subordinan en los diferentes ámbitos de su participación: familiar, comunal, municipal, regional, estatal y nacional" (FNI, 1996: 42).

FNI: Foro Nacional Indígena, “Resolutivos de la Mesa 4 ‘Situación, derechos y cultura de la mujer indígena’”, [en: Cé-Acatl, n°76-77, 25 de enero 1996, pp. 42-49], documento que recoge los acuerdos finales del FNI que se realizó en 1996 en San Cristóbal de Las Casas. En el foro participaron mayoritariamente indígenas.

Este proceso aparece en un contexto de exclusión indígena, al mismo tiempo que se afirma una nueva identidad étnica (Bengoa, 2000: 43). Hasta finales de los setentas, se puede dividir la cuestión indígena en dos grupos: lxs campesinxs indígenas y lxs indígenas de las regiones o áreas aisladas. Estos primeros han sido el objeto de reformas constantes por parte del Estado con el objetivo de “desarrollar” al sector rural a través, en parte, de las haciendas. En cambio, las poblaciones aisladas fueron totalmente olvidadas por el Estado y han sido el objetivo de las misiones religiosas, específicamente católicas (Bengoa, 2000: 49-62). La emergencia indígena se ha dado con la participación activa de la Iglesia y las ONGs, que se tradujo en los noventa, por el levantamiento indígena de Chiapas. De acuerdo con Bengoa (2000), lo novedoso de Chiapas no proviene ni de su carácter insurreccional, ni de la presencia de guerrilleros armados en las Cañadas de la Selva, sino de la participación activa de tzeltales, tzotziles, tojolabales y de otros grupos indígenas con plena conciencia de su pertenencia étnica (Bengoa, 2000: 86).

De esta manera, “si bien el zapatismo no es el primer movimiento indígena, ni el único, sí es el primero que, en el contexto mexicano, le da una dimensión nacional a la lucha indígena” (Zylberberg, 2014: 20). Esto, en la medida en que fue capaz de posicionar en la agenda política mexicana temas como la estructura de concentración de la tierra en Chiapas y la lucha por el reconocimiento legal de los derechos de las culturas indígenas, no solo de esta región, sino de todo el país; mismos que fueron abordados en los Acuerdos de San Andrés. Así, las diversas reivindicaciones del movimiento campesino no abordaban la cuestión específica de las identidades indígenas sino hasta su irrupción en el escenario político en el 1994.

En suma, lo expresado en el presente capítulo, permitió constatar que la situación de las mujeres indígenas en Chiapas, desde los tiempos de la Gran Hacienda, hasta el proceso de colonización de la Selva Lacandona, está signada por la explotación; en cuyo desarrollo, paradójicamente, las mujeres no sólo se ocupan de las labores de la hacienda, el hogar y el cuidado de los hijos, sino también en las actividades propias del proceso de adecuación de tierras y el cultivo.

De igual manera, se puede hablar la década de los ochenta y noventa como el periodo en el que tienen lugar los primeros procesos de organización de las mujeres indígenas, a través de su participación en movimientos campesinos, y diversos proyectos con las ONGs, las organizaciones eclesíásticas y la academia. Estos eventos y encuentros, posibilitaron la aparición de organizaciones, permitieron la toma de conciencia étnica y de género y la posterior

reivindicación de estas identidades como motor para nuevas iniciativas que logran poner en cuestión los fundamentos del Estado Nación, así como los modelos de feminismo occidental.

Los anteriores elementos, en conjunto, constituyen la antesala de la formación del EZLN. En este sentido, en el siguiente capítulo se abordará, por un lado, la trayectoria organizativa de las mujeres indígenas chiapanecas en diversas organizaciones campesinas y de mujeres tanto durante el proceso de formación del EZLN, como en el marco del levantamiento de 1994, y por el otro, la especificidad de la estructura político-militar del EZLN y los cambios que tal estructura ha expresado a lo largo del tiempo. Este capítulo permite evidenciar la acción colectiva de las mujeres indígenas chiapanecas y los orígenes de su implicación en el EZLN, como mujeres zapatistas.

4. LAS MUJERES INDÍGENAS CHIAPANECAS Y EL EZLN

4. 1 La trayectoria organizativa de las mujeres: primeras experiencias

El periodo que antecede al levantamiento del EZLN estuvo atravesado por múltiples factores como la amplia trayectoria del movimiento indígena y campesino en Chiapas y la confluencia de un grupo político-militar compuesto por indígenas campesinos y mestizos, como veremos más adelante. En tal proceso, las mujeres indígenas de las comunidades tzotziles, tzeltales, tojolabales, choles, entre otras, participaron de forma activa y continua.

En este sentido, el presente acápite pretende rastrear la trayectoria de las experiencias organizativas y colectivas que posibilitaron las acciones colectivas posteriores de las mujeres indígenas chiapanecas en el periodo del zapatismo, haciendo hincapié en las dinámicas particulares de asociación y relacionamiento con otros actores locales, nacionales e internacionales.

De acuerdo con Perea (2017), las acciones colectivas de las mujeres indígenas se pueden entender dentro de contextos políticos, económicos, sociales, y caracterizan su desarrollo en función de los recursos empleados, las alianzas que se entretejen tanto con actores locales,

regionales e internacionales, y la capacidad de definir su propia agenda. Es por esto que a continuación se hará referencia a las alianzas entre diversos actores y las organizaciones de mujeres indígenas, con el objetivo de identificar las dinámicas asociativas y los procesos organizativos que de allí se derivan.

4.1.1 Las mujeres en el seno del movimiento mixto agrarista

El escenario político de Chiapas durante la década de los setentas está caracterizado por la hegemonía del PRI a nivel nacional y el surgimiento de múltiples organizaciones campesinas, cuyas demandas estuvieron enfocadas en la distribución de la propiedad de la tierra. En este contexto, las agrupaciones indígenas se integraron al movimiento agrarista, debido a la capacidad de movilización de recursos por parte de este último. Incluso, las organizaciones indígenas acudían a las centrales campesinas para presentar sus problemas particulares y canalizar sus demandas (López, 2004). De este modo, la irrupción del movimiento agrarista dentro del escenario político estuvo alimentada por la perenne resistencia de los pueblos indígenas chiapanecos en contra de la concentración de la tierra por parte de los hacendatarios, la expulsión de territorios colonizados de la Selva Lacandona y la explotación de su mano de obra (González, 2012: 238).

Las organizaciones dentro del movimiento agrarista fueron mixtas en su composición genérica y étnica. En este periodo, las acciones colectivas que tuvieron lugar estuvieron dirigidas principalmente por hombres, quienes participaban mayoritariamente y ocupaban posiciones de liderazgo y vocería en el seno de las organizaciones. Por su parte, las mujeres participantes quedaron relegadas a cargos y actividades propiamente operativas. De manera que, como señalan Caligari y Toledo (2004), el marco de acción de las mujeres indígenas durante los setentas estuvo limitado por el contexto conflictivo en torno a la lucha por la tierra, por lo que las mismas concentraron su militancia en organizaciones mixtas que priorizaban reivindicaciones étnicas, políticas y económicas, sobre las de género, como veremos más adelante (Caligari y Toledo, 2004).

Durante los setentas el proceso de integración de las organizaciones indígenas al movimiento campesino dio origen a un conjunto de organizaciones que funcionaban en forma de red -bajo una lógica asociativa- y de manera autónoma frente a la institucionalidad representada por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en el Estado de Chiapas. Sin embargo, las mujeres no ocuparon un lugar central en este proceso: los espacios de decisión, discusión y la creación de alianzas entre organizaciones eran campos dominados por hombres. Fueron ellos quienes gestaron las primeras experiencias de asociación y coordinación entre el

movimiento campesino y diversos actores como el sector eclesiástico, la academia y las ONGs (Grammont y Mackinlay, 2006: 701).

En suma, esta década representa un punto de inflexión en dos sentidos: por un lado, inicia propiamente un auge del movimiento indígena y campesino en Chiapas; y por otro lado, las mujeres tienen un acercamiento a los procesos organizativos indígenas y campesinos en la medida en que se insertan en los mismos, aunque de forma limitada. Todo esto, posibilitó el surgimiento de múltiples acciones colectivas agenciadas principalmente de forma mixta.⁹

Por ejemplo, como producto de las alianzas que se fue entretejiendo entre la Iglesia Católica, diversas ONG's y el movimiento campesino e indígena tuvo lugar el Congreso Indígena de 1974 en Chiapas. En efecto, este Congreso se constituye en una de las principales acciones colectivas de la década de los setentas, que denota claramente una lógica asociativa entre diversos actores (Perea, 2017), en tanto se realizaron actividades coordinadas: la Iglesia y las ONG's facilitaron el acceso a recursos económicos y se co-gestionaron aspectos operativos como la disponibilidad de los espacios de encuentro. La escasa bibliografía académica disponible, relata que durante tal Congreso y los diversos encuentros, marchas y plantones, que le sucedieron, las mujeres fueron encargadas de la "logística", su participación nunca fue reconocida y efectivamente, estaban relegadas de los espacios de toma de decisiones en el seno de las organizaciones (Hernández, 2001).

De tal encuentro surgieron múltiples acercamientos entre organizaciones que posibilitaron tanto el inicio de una etapa importante en el movimiento indígena y campesino, como la creación -y consolidación- de una red de apoyo entre la Iglesia, algunas ONG's y tal movimiento. De igual manera, a pesar de que el papel de las mujeres no fuese tan notorio en el seno de este evento, el mismo permitió el relacionamiento de mujeres de diversas comunidades y lugares, lo que abrió las puertas a que se empezaran a generar otros escenarios de encuentro y organización entre mujeres y actores como la Iglesia y la academia.

4.1.2 La organización de las mujeres previa al levantamiento zapatista

A finales de la década de los setentas, la Iglesia Católica representada por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas impulsó un amplio movimiento de catequistas en el seno de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB), quienes iniciaron rápidamente trabajo con mujeres indígenas (Garza y Toledo, 2004 citadas en Espinosa, 2009: 244). Tal trabajo estuvo enfocado

⁹ Mixta entendida como una organización/acción política conformada tanto por hombres como por mujeres, así como por campesinxs mestizos y campesinxs indígenas

en la formación y capacitación de mujeres indígenas para que asumieran funciones de promotoras de salud dentro de sus comunidades. Así, la Diócesis -a través de los catequistas y las CEB- organizó y brindó múltiples talleres y sesiones de capacitación, donde participaron principalmente las parteras de las comunidades indígenas. En este periodo, emergieron vínculos entre la Diócesis y la academia, encarnada en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco (UAM-X). Esto posibilitó que mujeres mestizas como Catalina Eibenschutz, quien fue médica y maestra de esta universidad, aportará un sustento teórico-técnico a las actividades de la Iglesia y se proyectará un sentido más social sobre el cuidado de la salud. Sin embargo, en este periodo, ni la Iglesia, ni la academia propusieron una perspectiva feminista o de género, sino que las actividades estaban enfocadas bajo el discurso del desarrollo comunitario (Espinosa, 2009: 244).

De acuerdo con lo anterior, la década de los setentas se encuentra caracterizada tanto por una participación marginal y propiamente operativa de las mujeres en las acciones colectivas realizadas por el movimiento campesino e indígena, como por la emergencia de los primeros vínculos entre actores como la Iglesia, la academia y las mujeres indígena. Sin embargo, al no estar organizadas mediante un colectivo instituido, no fue posible evidenciar acciones colectivas de mujeres de forma autónoma.

En efecto, durante los setentas, las actividades y acciones que tuvieron lugar en el seno de la relación entre la Iglesia y las mujeres -por ejemplo, frente al tema de salud- se asimilan a lo que Perea (2017) denominó acciones dirigidas. Esto en la medida en que era la Iglesia, quien disponía de la mayoría de los recursos e imprimía su propia visión e intereses, asociados a la conversión religiosa.

Sin embargo, durante los primeros años de la década de los ochentas, el movimiento agrarista entró en un periodo de crisis y divisiones, debido a disputas personales entre algunos de los voceros de las organizaciones, la cooptación por parte de los partidos políticos, en resumen, por visiones divisorias entre autonomía e institucionalidad. Inclusive organizaciones que habían alcanzado una amplia capacidad de organización, como la Unión de Uniones,¹⁰ en

¹⁰ La Unión de Uniones en 1988 se transforma en una Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) pero la elección de la vía armada pronto se convirtió en un motivo de discordia y exacerbó las tensiones entre los partidarios de la radicalización de la lucha por la tierra y los otros, legalistas y «economicistas» de la ARIC. Al final de la década, los zapatistas son desplazados de la dirección y se conforma una organización rival que se implantó en Los Altos y en el norte del estado, al mismo tiempo que en la Selva, y que proclama objetivos nacionales con la constitución, en 1991, de la Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata (ANCIEZ). (Le Bot, 1997: 26)

1882, empezarían a dividirse, lo cual significó un retroceso para ciertos actores del movimiento indígena y campesino mixto.

Ante esta coyuntura de crisis del movimiento campesino e indígena compuesto por organizaciones mixtas, y dada la inexistencia de espacios de representación para y de las mujeres indígenas, se generó un escenario propicio para la creación y consolidación de organizaciones no mixtas, y para el establecimiento de vínculos más sólidos entre las mismas y actores como la academia y las ONGs quienes pudieron, más adelante, constituirse en redes de apoyo.

4.1.3. Primeras experiencias de organización de mujeres indígenas e intervención de diversos actores

En efecto, la generalmente nula -o incipiente- inclusión de las demandas particulares de las mujeres indígenas y campesinas de Chiapas dentro del movimiento agrarista, derivó en la creación de múltiples organizaciones propiamente de mujeres, tales como: el Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM), el Centro de Capacitación para la Ecología y Salud de San Cristóbal (CCESC), Mujeres de Motozintla, Mujeres de Margaritas, Mujeres de Ocosingo, Mujeres de Jiquipilas, Nan Choch, Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas, la CODIMUI y el Grupo de Mujeres de San Cristóbal (Lovera y Palomo, 1997: 84-86). Es menester señalar que cada una de las anteriores organizaciones surgió bajo objetivos concretos, y por lo tanto, los lazos que se crearon con la Iglesia la academia, las ONGs, e inclusive entidades federativas presentan diversas particularidades. En suma, el auge organizativo de las mujeres indígenas chiapanecas, a inicios de los ochenta, se expresó en la creación de múltiples cooperativas, colectivos y organizaciones.

- **La intervención del actor estatal en las organizaciones de mujeres**

En tal sentido, resalta el caso de las mujeres indígenas artesanas, que representan uno de los mayores sectores de mujeres organizadas. En particular, las mujeres que participaron en las experiencias más destacadas de las cooperativas de artesanas se ubican en la zona de los Altos de Chiapas. Asimismo, los procesos organizativos de las artesanas adquirieron diversas características a lo largo del tiempo. Por ejemplo, una de las primeras cooperativas “Snajolovil” (Casa del Tejido en tzotzil) fue constituida como sociedad cooperativa en 1976, bajo el apoyo del Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART), y cuyo objetivo principal era “el rescate y revitalización de las técnicas tradicionales del tejido, brocado, bordados e hilados de los Altos de Chiapas” (Ramos, 2010 citado en Cruz, 2018: 59). A pesar de la

presencia mayoritaria de mujeres socias, Snajovil fue una cooperativa dominada por hombres: su presidente era Pedro Meza, artesano indígena de Tenejapa, y su principal asesor fue el estadounidense Walter Morris (Ramos, 2010 citado en Cruz, 2018: 59).

Por lo tanto, Snajovil fue una experiencia muy particular de organización que se ubica entre lo asociativo y dirigido. La cooperativa surgió a raíz del apoyo económico brindado por el Fonart, institución que encarna al Estado, lo que condicionó en cierta medida los márgenes de decisión en torno al uso del recurso financiero y las actividades de la cooperativa. Y además, Snajovil no se ubica como una experiencia de organización propiamente de mujeres, debido a que las funciones del presidente y la toma de decisiones estaban concentradas en figuras masculinas; quienes abanderaron un proyecto orientado por la dimensión económica, relegando el papel de la mujer al ámbito propiamente manual.

Asimismo, entidades federales como el Instituto Nacional Indigenista, promovieron el surgimiento de cooperativas de artesanas a través de la creación de un fondo de apoyo financiero a proyectos productivos (Eber y Rosenbaum, 1993: 166). En ese sentido, es posible resaltar a J'pas Joloviletik (Las que Hacen Tejido en tzotzil), como una de estas, creadas en 1984 y dirigidas únicamente por mujeres artesanas, ubicadas en la zona de los Altos. A pesar de la escasa bibliografía disponible, esta cooperativa resalta por formar lideresas que llegaron a convertirse en intermediarias con funcionarios de gobierno y otros actores como la Iglesia y ONGs. Esto quiere decir que efectivamente los espacios de toma de decisiones a nivel interno operaban en función de la creación de un liderazgo femenino, sin que esto representase la inclusión de una perspectiva de género (Cruz, 2018: 59). En mediados de los noventa, estas cooperativas contaban con 2320 mujeres, obviando las afiliadas a otras cooperativas en todo el Estado (Masson, 2008: 120-121).

Estas iniciativas gubernamentales formaban parte de un conjunto de políticas desarrollistas dirigidas hacia la población indígena, inscribiéndose en el mismo propósito indigenista. Estos programas eran parte integrante del proyecto neoliberal de desmantelamiento de la economía rural de subsistencia a través, por un lado, de la represión de los movimientos campesinos y, por otro lado, la implementación de diversos programas de “asistencia” al campo. Así, en los ochenta, emergen varias asociaciones y cooperativas indígenas impulsadas sobre todo por el INI, con el objetivo principal la compra del voto campesino e indígena.¹¹

¹¹ Posteriormente, en los noventa, se institucionaliza una política llamada de “solidaridad” con las poblaciones campesinas, que establece reglamentación de infraestructuras y certificación agraria (con el programa de certificación de tierras ejidales PROCEDE). Así, en plena contrarreforma agraria, se pretende ofrecer una solución

En el caso de las mujeres, estos programas asistencialistas se apoyan en el papel tradicional de las mujeres a través de proyectos productivos que se inscriben en la misma línea desarrollista, dejando de lado el verdadero problema estructural del mundo rural e incrementando el trabajo de las mujeres (Zapata Martelo, 1996). En este sentido, las políticas neoliberales desarrollistas, calificadas de “participativas” por el Banco Mundial, han impulsado las cooperativas de artesanías indígenas, con el objetivo de productividad y apertura al mercado, espacialmente al servicio del turismo¹² (Vargas Cetina, 2000 y Masson, 2008: 116-118).

Si bien al principio se implementaron proyectos vinculados principalmente con su papel tradicional en la familia impulsados por algunas ONGs e instituciones federales, a partir de los noventa, surgen nuevas iniciativas opuestas a esta visión neoliberal y masculina del desarrollo y se complementan con una perspectiva de género que pone en cuestión los planteamientos productivistas y mercantiles. Esto se denominó “desarrollo invertido” y plantea la redefinición de los objetivos de los proyectos de acuerdo con valores no monetarios, sino humanos; con la idea del bienestar enfocado en las necesidades sociales y morales de las mujeres marginadas (Kabeer, 1997: 83; Nazar y Zapata Martelo, 2000).

Sin embargo, también la integración del género en el desarrollo tiende a reproducir una instrumentalización de las mujeres, favoreciendo la institucionalización del movimiento de mujeres dentro de organismos supranacionales tales como la ONU y el Banco Mundial, y legitima la intervención de estos en los espacios y proyectos de las mujeres¹³ (Hirata y Le Doiré 1998; Wichterich, 1998; Falquet, 2003).

A raíz de esto, el concepto de empoderamiento promovido en los años setenta por las feministas de la segunda ola, se aplicó en este tipo de contextos y se consideraba como una

a las reivindicaciones de las poblaciones rurales sin tierras o sin garantía legal sobre sus tierras, impulsando su certificación. En realidad, este programa causaba la privatización de la tierra y convertía a los campesinos en pequeños propietarios y sujetos de crédito, o, los incitaba a vender su parcela (Masson, 2008).

¹² A partir de los setentas, las políticas de desarrollo se empiezan a enfocar en las mujeres. Sin embargo, a partir de la implementación del modelo neoliberal, se ha proyectado con mayor ahínco el uso desarrollista de las capacidades de las mujeres rurales indígenas. En efecto, este no es un fenómeno único del contexto chiapaneco, sino que ha sido utilizado como una estrategia en la era de globalización en los países del Sur (Kabeer, 1997; Nazar y Zapata Martelo, 2000).

¹³ Esto contribuye a la legitimación de las políticas neoliberales en “colaboración” con las mujeres de los países del Sur, que en realidad se aprovechan de su mano de obra y de su papel tradicional de mujer. Por ejemplo, estas políticas se reflejan en las políticas de micro crédito que otorgan pequeños créditos a las mujeres para el autofinanciamiento de sus proyectos productivos y la supuesta salida de la pobreza, que, no solamente logra introducir la economía monetaria en comunidades en la cual no existía, sino que también lleva al endeudamiento de las mujeres y se les hace responsables de su propia pobreza (Falquet, 2003; Wichterich, 1999). Ello permite que se considerara la pobreza no como fruto de las políticas neoliberales, sino como el reflejo de un mal manejo de los créditos por parte de las mujeres (Falquet, 2003).

forma de interpelar los modelos de desarrollo que representan a las mujeres como pasivas con el objetivo de revertir las relaciones de subordinación de las mujeres frente a los hombres para alcanzar el desarrollo a través del concepto de empoderamiento. De esta manera, se buscó a través de este discurso, promover el ejercicio de ciudadanía de las mujeres indígenas en el contexto de los discursos del desarrollo que abrió un repertorio de estrategias para “insertar” a las mujeres en las políticas de desarrollo, sin considerar la posibilidad de descartar conceptos occidentales tal como “desarrollo” o “ciudadanía” (Amador, 2014: 18).

Sin embargo, la aplicación de estas políticas no han significado que las mujeres indígenas campesinas hayan sido víctimas pasivas de estas, dado que siempre han sido activas y en muchas ocasiones, han podido transformar el objetivo inicial de tales políticas y convertir estos proyectos desarrollistas y cooperativos de gobierno en la creación de grupos autónomos, donde pudieron efectivamente abordar cuestiones relativas al género (Masson, 2008: 116-118). Estos espacios les han permitido salir al ámbito público, revalorar su trabajo, experimentar la participación política, cuestionar la estructura tradicional de la familia, enfrentar la discriminación y alcanzar una conciencia de sus derechos, fuera de la idea del desarrollo (Nadal, 1998; Zapata Martelo, 1996; Bonfil y Suárez, 2001; Millán, 1999; Olivera 2004).

En todo caso, el crecimiento de grupos de mujeres indígenas en organizaciones tales como las cooperativas ha sido un factor que hizo posible su disponibilidad en el momento de la movilización zapatista, ya sea como combatientes o como bases de apoyo. De esta manera, no es casualidad que una parte de las redes de cooperativas que surgieron en los ochenta y noventa, se hayan unido a las bases de apoyo del EZLN, pues ya llevaban con ellas años de práctica de resistencia y solidaridad. Así, la presencia de numerosas mujeres en el zapatismo permitió colocar asuntos de género en la agenda desde los principios de la movilización (Masson, 2008: 120-122).

- **La intervención de la academia y los movimientos de mujeres indígenas**

Al igual que el Estado, encarnado en diversas instituciones, la academia fue uno de los actores que apoyó activamente el surgimiento y fortalecimiento de diversas cooperativas de mujeres indígenas, aunque a través del uso de otro tipo de estrategias. Una de las más notorias, fue la creación de espacios académicos de diálogo y formación en torno a la condición de la mujer indígena en Chiapas, los cuales contaron con la asistencia de académicas, promotoras comunitarias, e integrantes de organizaciones chiapanecas de mujeres. Por ejemplo, en el año 1984, fue creado el “Taller Antzetik” en la Escuela de Ciencias Sociales de la Universidad

Autónoma de Chiapas (UNACH), en cuyo seno se realizaron múltiples encuentros de reflexión y formación académica con la participación de miembros de organizaciones y cooperativas indígenas (Garza, 2002, citada en Espinosa, 2009: 179).

Posteriormente, en 1986 se desarrollaron los encuentros de “Las mujeres campesinas indígenas del sureste” como el Primer Encuentro de Mujeres Indígenas y Campesinas de Chiapas, los cuales contaron con el apoyo de la academia, y especialmente de investigadoras adscritas a la UNACH como Ana Garza, Leticia Pons Bonals, Fernanda Paz, Sonia Toledo, Marcela Lagarde, Mercedes Olivera, Aída Hernández, Graciela Freyermuth y Xóchitl Leyva, entre otras. Se reflexionó sobre temas como el trabajo, la remuneración, la violencia, las limitaciones de la participación política y la educación (Garza, 2002, citada en Espinosa, 2009: 179); y se organizaron proyectos de investigación-acción con mujeres pertenecientes a cooperativas y organizaciones civiles, que estuvieron orientados a la capacitación, acción, asesoría, relegando el ámbito investigativo. Asimismo, dentro de estos escenarios de encuentro y reflexión se ubican el Diplomado en Teoría e Investigación de Género coordinado por Mercedes Olivera y el Feminario, que constituyó un seminario sobre feminismo (Espinosa, 2009: 182).

En este sentido, el intercambio de académicas y mujeres indígenas permitió abordar los temas desde perspectivas distintas: una académica y feminista y otra indígena rural. Este encuentro posibilitó la creación de una base teórica desde la perspectiva particular de las mujeres indígenas (Espinosa, 2009: 179), lo que implicó que en el relacionamiento de las académicas con las mujeres indígenas se revelarían las contradicciones culturales de las asesoras, quienes incluso transformaron sus propias visiones. En todo caso, el surgimiento de una dinámica propiamente asociativa entre las académicas y las mujeres indígenas campesinas chiapanecas posibilitó la realización de encuentros regionales de mujeres indígenas en la zona del Sureste mexicano, al mismo tiempo que posicionó la reflexión de la situación de violencia, exclusión y marginación a nivel local.

- **La Iglesia y las organizaciones de mujeres indígenas**

La Iglesia, entendida como un régimen de género, fue y sigue siendo central tanto en el proceso de constitución de las comunidades en la Selva Lacandona como en el transcurso organizativo de las mujeres indígenas y se abordará su proceso histórico de manera más detallada en el siguiente capítulo. Sectores progresistas de la Iglesia católica empezaron a participar en el proceso a partir de los años 1968, bajo la influencia de la teología de la liberación. Los dominicanos centraron su atención en los textos sagrados para encontrar un eje

común entre todas las comunidades del área. De esta manera, se hizo la analogía de la migración a la selva con el éxodo judío. Tal interpretación permitió legitimar la colonización de la selva y abrió la posibilidad de construir una nueva vida en la tierra prometida de la selva (Ascencio y Leyva, 1996: 158-160). A raíz del “encuentro ecuménico de obispos de todo el mundo, celebrado en el Vaticano de 1962 a 1965, se marcó el inicio de la Teología de la Liberación, que reconoció que “la Iglesia es el pueblo y su opción es por los más abandonados y excluidos: mujeres, jóvenes y campesinos” (CODIMUJ, 1999). Así, la diócesis de San Cristóbal de las Casas, empezó su trabajo con las mujeres a partir de los sesentas, con el objetivo de fomentar su participación en la política.

La diócesis tuvo un papel fundamental en la organización del Congreso Indígena, con el motivo de conmemorar los 500 años del nacimiento de Bartolomé de las Casas. En este Congreso estuvieron presentes más de mil cien representantes de pueblos chol, tzeltal, tzotzil y tojolabal en el cual se corroboraron cuatro ejes de trabajo: Tierra, Producción y Comercialización, Educación y Salud, Autogestión. Este evento ha sido un antecedente organizativo clave en los movimientos indígenas de Chiapas, entre ellos, el EZLN (Aubry, 2004). En efecto, como señalan González y Polito (1995: 115), detrás de la organización del Congreso se encontraba el trabajo de base de religiosos y laicos que habían contribuido con las comunidades a la sistematización de sus necesidades y experiencias, lo cual permitió que el Congreso, a pesar de haber sido una iniciativa gubernamental, se convirtiera en un lugar de encuentro entre los indios de Chiapas (Ascencio y Leyva, 1996: 157). En este espacio de encuentro, los colonos de la Lacandona formularon por primera vez públicamente sus demandas y denunciaron la arbitrariedad y la corrupción de los organismos del gobierno; reclamaron la aplicación de la reforma agraria y el respeto de las culturas indígenas. De esta manera, el Congreso resultó ser un catalizador para las organizaciones populares (González Esponda y Pólito Barrios, 1995: 115).

Por otra parte, la relación entre las mujeres indígenas chiapanecas -organizadas y no organizadas en cooperativas y colectivos- y el sector eclesiástico, fue transformándose y adquiriendo múltiples características con el paso del tiempo. Como señalado anteriormente, desde mediados de la década de los setentas, la Diócesis de San Cristóbal ya realizaba trabajo con comunidades y en particular con mujeres indígenas, a través de catequistas adscritos a las CEB. Sin embargo, no fue sino hasta la década de los ochenta cuando la Iglesia impulsó con mayor ahínco sus actividades con las mujeres. Por ejemplo, a inicios de los ochenta se creó la “Pastoral de la mujer”, en la cual se pretendía “valorar la posición de las mujeres,

respetando el Plan de Dios para la Familia” (Garza y Toledo, 2004, citadas en Espinosa, 2009: 177). Esta organización se encontraba guiada por los principios de la moral católica y el evangelio.

La década de los ochentas se encuentra caracterizada por un amplio trabajo de base con mujeres indígenas realizado por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, a través de las CEB y los catequistas adscritos a las mismas, los cuales ya habían ido adoptando paulatinamente la perspectiva de la teología de la liberación. Como se ha señalado, la teología de la liberación propuso el análisis del evangelio a la luz de la situación particular de los sectores excluidos y marginados de la sociedad, entre ellos el de las mujeres indígenas. De modo que las sesiones de formación religiosa, devinieron en escenarios de reunión entre mujeres indígenas en los Altos y el Sureste de Chiapas, en cuyo seno se declaró discursivamente la desigualdad entre hombres y mujeres. Sin embargo, limitantes se seguían imponiéndose para las mujeres indígenas: pese a que las reuniones de formación religiosa empezaron a ser un espacio solo de mujeres, se evidenciaba la ausencia de algunas de ellas, debido a la prohibición de sus maridos. A pesar de tales prohibiciones y múltiples críticas de algunos adherentes pastorales, las religiosas catequistas empezaron a trabajar con las indígenas campesinas en espacios separados de los hombres. En 1986 existían más de 300 grupos de mujeres de la Diócesis (Durón et al., 1999, citada en Echeagaray, Kauffer y Zapata 2006: 80).

En este contexto, tuvo lugar un evento impulsado por la Diócesis de San Cristóbal de las Casas, y que contó con la participación de múltiples grupos locales de mujeres: el encuentro de 1987 de la Coordinadora de Mujeres Campesinas e Indígenas del Sureste que agrupaba a organizaciones de mujeres de varios estados del país. Este evento permitió el intercambio de experiencias con mujeres de otros estados y la consolidación de redes de apoyo y solidaridad entre colectivos de mujeres indígenas. De este proceso emergió la Coordinadora Diocesana de Mujeres en 1992. Las mujeres integrantes de la CODIMUJ, antes de constituirse formalmente tuvieron que obtener el reconocimiento por parte de la Diócesis del trabajo con las mujeres y tras haberse aceptado, se formó en el Consejo Diocesano, el Área de Mujeres de la DSC (Echeagaray, Kauffer y Zapata, 2006: 80).

El trabajo de síntesis de las palabras de las mujeres de la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) realizado por la misma en 1999, agrupa una serie de entrevistas de mujeres indígenas y mestizas, participantes de la CODIMUJ, y en alguna de estas, una representante e animadora de la CODIMUJ declara:

“el intercambio entre las mujeres de distintos lugares nos enriqueció en diferentes aspectos. Uno muy importante es que nuestra identidad como mujeres se valoró, así como nuestra identidad como indígenas [...] y junto con ello, el pensamiento y deseo de rescatar las cosas buenas de nuestra cultura como los idiomas, el saber vivir en armonía con la naturaleza, nuestra lucha para defendernos y avanzar. Agarrábamos más fuerza para participar en las organizaciones campesinas a las que iban los pobres. Para pelear por lo que nos pertenece, para defender nuestra voz como mujeres que se guían por la Palabra de Dios. Nos hemos ido dando cuenta de que siempre hemos estado excluidas como mujeres, como pobres y como indígenas, que no se nos ha tomado en cuenta para las decisiones, ni por el Gobierno y los partidos políticos, ni por la Iglesia, ni por los hombres de la familia, ni por las organizaciones del pueblo liderado por hombres” (CODIMUJ, 1999: 92).

Estas palabras transcriben la toma de conciencia de las mujeres indígenas y de su condición de marginalización, tanto frente a los hombres como a las instituciones. Se puede observar cómo la religión sirvió como motor de emancipación para las mujeres y no de sometimiento, además de que fomentó un espacio de intercambio y encuentro entre mujeres.

El objetivo de la CODIMUJ es “buscar la equidad entre los géneros y el empoderamiento de las mujeres por medio de la reflexión teológica, a partir de la vivencia de las mujeres indias y mestizas pobres” (Proyecto de trabajo 1997-2000 de la CODIMUJ); y su metodología se basa fundamentalmente en “la lectura e interpretación de la Biblia con enfoque de género y el análisis de su realidad, buscando que las mujeres cambien su situación de subordinación” (Echeagaray, Kauffer y Zapata 2006: 81). El método se fundamentaba en el pensar-ver sentir como mujer y permitía que se reconocan entre ellas en su condición común de mujeres indígenas. De esta manera, se puede repensar el papel de sujeto, ya no como un objeto pasivo de las acciones asistencialistas sino como un actor capaz de definir su vida. Para ellas, los colectivos de producción en las dos organizaciones y en los espacios de reflexión colectiva crearon su identidad política actual (Mora, 2017). En la actualidad, la CODIMUJ constituye la organización femenina con el mayor número de integrantes en el Estado, conformado por 700 grupos locales y con la presencia de diez mil mujeres, según datos del año 2000 (Echeagaray, Kauffer y Zapata 2006: 81).

De esta manera, Gil (1999) analiza la manera en que el caso de las indígenas chiapanecas vinculadas con grupos católicos ponen en entredicho el tradicional papel -ligado a la maternidad y la sumisión- que el catolicismo ha asignado a la mujer. La autora hace específica referencia a la importancia del protagonismo adquirido por las mujeres tanto como agentes pastorales que

como sujetas de la nueva evangelización e identifica cuatro grandes etapas en el proceso de evangelización femenina. La primera es paternalista, donde el objetivo ha sido la promoción de la mujer indígena, fomentando cambios en los hábitos de la vida cotidiana a través, por ejemplo, de trabajos destinados a reforzar la higiene personal y el aseo doméstico, así como la introducción de labores de costura y de cursos de alfabetización. A partir de los años setenta, entró la segunda fase denominada desarrollista, que se caracterizó por el inicio de proyectos productivos y de venta. Posteriormente al Congreso Indígena de 1974, se inicia la tercera fase, que cataliza la emergencia de organizaciones populares, la implicación de las mujeres en el trabajo cooperativo dentro de sus comunidades y su integración a diversos grupos políticos con reivindicaciones territoriales (Gil, 1999). La última fase nace de este largo proceso de toma de conciencia política de las mujeres, tras su experiencia de participación en el movimiento zapatista.

En tal sentido, Gil (1999) afirma que estos cambios no han sido el resultado de “la confluencia armónica de los ‘cuatro caminos’”, es decir, las luchas campesinas, la emancipación indígena, la teología de la liberación y el proyecto político militar. Sino más bien, tales transiciones han sido producto de tensiones entre diferentes comunidades, conflictos de generación, disidencias religiosas, transformaciones de las relaciones sociales de producción, fracturas del sistema de dominación y la fragmentación de las organizaciones sindicales y políticas de oposición (cita tomada del artículo “para entrar en el siglo XXI: “el paso por el sureste”).

- **Las ONG's y las mujeres indígenas organizadas**

Por otra parte, desde finales de la década de los ochenta, se evidenció una proliferación de ONGs, en cuyo seno se empezó a adoptar abiertamente una perspectiva de género en su relación con las mujeres indígenas de Chiapas (Millán, 2006: 11). En efecto, el trabajo de las ONGs con las mujeres indígenas se ha concentrado en la elaboración y ejecución de proyectos y talleres orientados al trabajo con mujeres indígenas alrededor de cooperativas, producción, venta de artesanías y otros proyectos productivos, así como la promoción de la salud y derechos reproductivos (aquí se agruparon temas trabajados con antelación, como anticoncepción, planificación familiar y salud materna, partería, salud de la mujer), género, violencia, violencia doméstica y sexual, educación, alfabetización, derechos humanos, empoderamiento, autonomía, derechos de los pueblos indios y derechos de las mujeres indígenas. Es en el seno del trabajo de las ONGs donde se expresó con mayor empeño las tensiones entre el feminismo civil, urbano, y la perspectiva de las mujeres indígenas, quienes ya contaban con una amplia

trayectoria de organización y participación en el movimiento agrarista y los colectivos y cooperativas de trabajo no mixto.¹⁴ Esto, supuso el surgimiento de tensiones y rupturas internas que, sin embargo, no impidieron procesos de convergencia.

Sin embargo, el trabajo de las ONGs, desde sus inicios, fue un tema controvertido en los escenarios de diálogo y participación de las organizaciones y colectivos de mujeres indígenas, principalmente, por tres aspectos: la financiación, durabilidad y compromiso de los proyectos. Durante la década de los ochentas, la mayor parte de los recursos económicos que ejecutaban las ONGs provenía de países europeos; sin embargo, con la caída del muro de Berlín y la desestructuración del bloque soviético, buena parte de los recursos europeos antes transferidos para proyectos en América Latina, se invirtieron en Europa del Este. Por tanto, a partir de los noventa inició un amplio periodo de financiamiento por parte de los Estados Unidos, lo cual planteó un dilema ético: “recibir o no el dinero del imperialismo” (Millán, 2006: 15).

Las exigencias de las agencias de cooperación internacional de los Estados Unidos plantearon múltiples límites para la durabilidad y el compromiso de los proyectos. En efecto, uno de los principales indicadores para la evaluación de los proyectos presentados por las ONGs fue el de la “viabilidad”, asociada a la eficiencia en términos de tiempo y al uso de recursos económicos. Esto derivó en el surgimiento de “proyectos paraguas”, caracterizados por una actuación de las ONGs en un periodo muy corto de tiempo, lo que impidió que se formaran plenamente promotoras y que se generaran procesos de organización y participación, orientados a la superación de la exclusión y marginación de las mujeres indígenas (Millán, 2006: 15).

Las relaciones entre los diversos actores adquirieron características diferentes en función de los objetivos de cada uno de los mismos. De modo que el escenario estuvo trazado por tensiones y cercanías asociadas a las decisiones y disposiciones de cada organización. Por ejemplo, es posible ubicar una relación de cercanía entre: la Iglesia representada en la Diócesis, ONGs y algunos colectivos de artesanas; academia y organizaciones políticas de mujeres indígenas. De igual manera se presentaron tensiones externas, por ejemplo, entre la Iglesia y algunas ONGs y colectivos de mujeres debido a las controversias generadas por el tema del aborto, entre otros, después de varias violaciones sucedidas en ciudades del estado chiapaneco. En 1989 se creó el Grupo de Mujeres de San Cristóbal después de la violación de una mujer en

¹⁴ Únicamente de mujeres indígenas

una ciudad, cuyo grupo se dividió en la cuestión del aborto en Chiapas: por una parte, la franja catequista se oponía a la legalización del aborto y una fracción del grupo de mujeres de San Cristóbal consideraban más deseable estratégicamente unirse a la Iglesia, tomando en cuenta su capacidad de movilización de mujeres y por otra parte, las que consideraban la legalización del aborto como fundamental para los derechos de las mujeres. En este contexto, se dividió y debilitó el movimiento al mismo tiempo que surgieron nuevos organismos civiles tales como Asesoría, Capacitación y Asistencia en Salud (ACASAC) y Comal Citlaltmina, esta última que se transformaría posteriormente en Kinal Antzetik, dirigidas hacia mujeres indígenas artesanas. Asimismo, existieron tensiones internas dentro de las mismas organizaciones; todo lo cual refleja la complejidad de las relaciones entre los actores sociales (Espinosa, 2009).

Una vez dicho todo lo anterior, es posible señalar que las mujeres indígenas chiapanecas tuvieron sus primeros cuestionamientos en torno a su condición particular de género y etnia, en el seno de los movimiento agrarista, y posteriormente en escenarios de reflexión religiosa impulsados por la Diócesis de San Cristóbal. En efecto, siguiendo a Caligari y Toledo (2004), en Chiapas “la lucha agraria abrió espacios muy importantes para la conformación del movimiento de mujeres” (Caligari y Toledo, 2004). Como se señaló, la ausencia de espacios de participación y representación de y para las mujeres indígenas, y un contexto de crisis del movimiento agrarista a inicios de los ochenta, generó las condiciones para el surgimiento de múltiples cooperativas y organizaciones encargadas de posicionar las demandas particulares de las mismas. Estas organizaciones constituyeron escenarios de encuentro, reflexión, aprendizaje a través del abordaje múltiples temas en común entre militantes, asesoras, agentes pastorales, entre otras, temas tales como: las limitaciones que la responsabilidad exclusiva de las tareas domésticas y la crianza de los hijos imponía a las mujeres; el control de padres, abuelos, hermanos; la desvalorización del trabajo de las mujeres y de sus capacidades; la falta de atención a sus necesidades, la enfermedad y el cuerpo; las maneras en que se socializa diferencialmente a niños y niñas, y la participación activa de las mujeres en la reproducción de una ideología que se revertía en su contra, la falta de seguridad, los miedos etc. (Garza y Toledo, 2004, citadas en Espinosa, 2009: 178)

Esto posibilitó la puesta en común de una agenda sobre la participación y la reflexión sobre la condición de las mujeres indígenas entre los diversos actores y la construcción de múltiples redes de apoyo entre mujeres indígenas campesinas y mestizas. Estos procesos de organización propiamente de mujeres indígenas en Chiapas anteceden a la formación del EZLN, y constituyen una trayectoria de largo aliento.

4. 2. El surgimiento del EZLN: papel de las mujeres

4.2.1. Formación del EZLN

Simultáneamente a los procesos de organización y participación en el seno de las organizaciones mixtas y no mixtas se fueron gestando las condiciones para el surgimiento del EZLN como movimiento político armado. En efecto, a inicios de la década de los ochentas, ante un panorama caracterizado por la crisis del movimiento agrarista, la agudización de la miseria derivada de la caída de los precios internacionales del café, y la efervescencia de las organizaciones de mujeres, se generó la confluencia de un grupo político-militar que dio origen al EZLN.

En tal grupo es posible ubicar a líderes y lideresas de organizaciones indígenas y campesinas, a militantes mestizos de organizaciones político-militares, profesores y estudiantes universitarios, entre otros. En este punto, es menester señalar el papel que revistieron militantes e indígenas de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) en la formación del EZLN. Las FLN emergieron a finales de los sesenta en Monterrey, Nuevo León, y sus militantes eran universitarios, profesores y estudiantes de clase media que promovían el marxismo-leninismo y el foquismo, al estilo castro-guevarista. A partir del año de 1974, cuando las fuerzas del Estado interceptaron y encarcelaron a las células en Monterrey, Ciudad de México, y un núcleo en Chiapas, el FLN entró en declive y desapareció (Marcos y Le Bot, 1997: 25).

Sin embargo, casi diez años después, un nuevo grupo de militantes de esta organización viajaron a la Selva Lacandona donde establecieron contactos con líderes de las organizaciones indígenas y campesinas chiapanecas y las comunidades, y posteriormente, iniciaron diálogos para formar una organización que se introdujera en la lucha armada. La compenetración entre el FLN, los líderes de las organizaciones indígenas y campesinas, y las comunidades, se dio en el marco de la fragmentación del movimiento social, la cooptación de algunos de sus líderes por el PRI, y el recrudecimiento de la violencia represiva por parte de las fuerzas militares del Estado (Marcos y Le Bot, 1997: 26). Asimismo, el zapatismo se benefició de la mediación y el apoyo de una fracción del clero y de grupos de activistas vinculados a la diócesis, quienes habían abanderado la perspectiva de la teología de la liberación (Marcos y Le Bot, 1997: 25). De esta manera, el EZLN nació dentro de un contexto de conformación de diversos grupos de autodefensa comunitaria en la Selva frente a las guardias blancas, los ejércitos particulares y grupos paramilitares de los terratenientes. En los años ochenta la lucha contra éstos y las

unidades militares y policiales se concretizó y facilitó la convergencia entre grupos guerrilleros reducidos de origen extra-regional y la población campesina local (González, 2012: 255).

El surgimiento y la consolidación del EZLN durante los ochentas y noventas han sido abordados de múltiples formas. La postura de Vols (1999) recoge gran parte de lo que se ha mencionado anteriormente. Según este autor, la emergencia del EZLN puede ser explicada como la confluencia de cuatro caminos: 1) el de la “lucha”, que alude a la organización del movimiento agrarista mixto que se venía desarrollando en Chiapas desde la década de los sesentas y ochentas; 2) el de la tradición, que refiere a la reivindicación de la etnicidad y le fue otorgando al movimiento su carácter de reconocimiento cultural; 3) el de la palabra de dios, que refiere al proceso de acompañamiento de la Diócesis de San Cristóbal, a través de las CEB y los catequistas, quienes implementaron una perspectiva de evangelización propia de la teología de la liberación, que hacía hincapié en la lectura del evangelio desde la realidad social de las comunidades indígenas; y 4) el de las armas, que refiere al proceso de organización como ejército, a raíz del influjo de antiguos combatientes de guerrillas como el FLN (Millán, 2006: 15). En efecto, la confluencia de estos elementos logra brindar una aproximación analítica del surgimiento del EZLN.

Sin embargo, la explicación presentada por Vols (1999), prescinde de una lectura del papel de las mujeres durante este proceso. Si bien el EZLN nació a finales de 1983, no realizaría ningún acto público sino hasta el año de 1994; por lo que fueron casi 11 años de organización y formación política y militar de manera clandestina y sigilosa. Durante periodo las mujeres indígenas tuvieron acceso a un conjunto de entornos discursivos provenientes de múltiples instancias (Iglesia, ONGs, Academia), que abordaban de diversas maneras los derechos de las mujeres y la importancia de su papel en la política (Millán, 2006: 15). De modo que, las mujeres indígenas que se integraron al EZLN durante esta etapa, 1983-1994, empezaron a reivindicar su inclusión en espacios como foros, asambleas comunitarias, y la creación de propuestas de actuación propias, entre otras.

Así, lejos de estar aisladas, las mujeres indígenas participaron activamente en todos los niveles de la organización: como parte de la dirección política, en la organización armada, y como bases de apoyo civil (Millán, 2006). Esto se refleja en la creación de las denominadas “Leyes Revolucionarias” y en particular en la “Ley Revolucionaria de las Mujeres” de 1993, que se dieron a conocer durante el levantamiento de 1994, las cuales serán abordadas en el siguiente capítulo. De acuerdo con Millán (2006), el EZLN desarrolló desde los ochentas una serie de posturas, declaraciones y denuncias en torno a las mujeres indígenas, en lo que

podríamos denominar las “políticas de género” de éste movimiento indígena. Así, las mujeres indígenas chiapanecas adquirieron una visibilidad particular al interior del EZLN que después se expresó ampliamente en los discursos presentados por las Comandantas e Insurgentas en los actos públicos y comunicados que sobrevinieron a su irrupción pública de 1994.

4.2.2 Las mujeres dentro de la estructura político-militar organizativa del EZLN

Como se ha señalado, las mujeres indígenas siempre han estado presentes en el seno del EZLN. Desde su nacimiento en 1983, el EZLN ha contado con la participación de las mujeres en las actividades de planeación, formación política e instrucción militar que se evidenció claramente en el levantamiento del primero de enero de 1994. De modo que, con el objetivo de precisar el papel de las mujeres de las bases de apoyo, y procurando una comprensión más precisa de la estructura interna del EZLN, se considera necesario exponer sus características organizativas a nivel político-militar.

El EZLN surgió en el seno de una simbiosis entre comunidades indígenas con una amplia trayectoria organizativa asociada al movimiento agrarista y un grupo de guerrilleros foráneos antiguamente adscritos al FLN. En efecto, en este proceso de interpenetración las mujeres estuvieron presentes desde el inicio.

El periodo que inicia en 1983 y finaliza en 1994, dio origen al componente ideológico, político y militar del EZLN. La propuesta jerárquica de un aparato militar propio del FLN se fue plegando a las dinámicas assemblearias de las comunidades indígenas chiapanecas, y viceversa. En razón de esto, se fueron configurando dos sectores que componen la estructura del EZLN, a saber un sector militar y un sector de apoyo civil. (González, 2012: 255-257).

Por un lado, en el sector militar, es posible encontrar múltiples cargos, ocupados tanto por mujeres como por hombres en el seno de diversas unidades militares, sujetos a una disciplina militar y bajo un esquema jerárquico. Los principales cargos son los de comandanta/e, subcomandanta/e, insurgenta/e y miliciana/o. El cargo de comandante/a, está asociado al desarrollo de funciones como la creación y ejecución de la estrategia política y militar de la organización, la proyección ideológica, y la toma de decisiones en relación con otros actores políticos y sociales de orden nacional e internacional, entre otros. El subcomandante, por su parte, se ocupa de actividades propias de un portavoz -al proyectar la postura del EZLN en los medios masivos de comunicación-, a la vez que ejerce funciones de mando en la ejecución de operaciones militares. El cargo de insurgente/a está compuesto por combatientes armados y activos, quienes regularmente realizan actividades militares;

adicionalmente, este cargo, se encuentra subdividido entre mayores, capitanes y milicianos. Estos últimos se encuentran integrado por decenas de miles de combatientes en reserva, que actúan en el seno de las tropas de forma irregular (González, 2012).

Por otro lado, el sector civil está conformado por las bases de apoyo que forman el grupo mayoritario dentro de la estructura del EZLN (González, 2012). Las bases de apoyo se ubican en las comunidades indígenas y campesinas en múltiples zonas del Estado de Chiapas y particularmente en las denominadas zonas zapatistas de las Cañadas, los Altos y la Selva Lacandona, caracterizadas por sus particulares dinámicas de organización territorial y participación política, que abordaremos más adelante. Adicionalmente, ha sido en el seno de las bases de apoyo donde la trayectoria organizativa de las mujeres indígenas chiapanecas alcanzó sus máximos puntos de expresión, en tanto se han presentado múltiples experiencias de acción colectiva.

Los dos sectores descritos anteriormente, a gran escala se encuentran bajo el mando del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), en tanto Comandancia General del EZLN. En razón de la escasa información disponible sobre la composición interna del CCRI, apenas es posible señalar que está conformado por representantes de cada uno de los grupos étnicos donde el EZLN tiene presencia, y ostenta funciones asociadas a la estrategia y el accionar político y militar de esta organización (Dietz, 1995). Asimismo, a partir de la existencia y participación de las Comandantas tal como Ramona, Esther y Susana, es posible señalar que existe una marcada presencia de mujeres dentro de esta Comandancia. Sin embargo, no se encuentra información precisa sobre la práctica de las dinámicas de participación dentro de esta dirigencia.

En suma, la simbiosis entre el FLN y las comunidades indígenas, que dio origen al EZLN, derivaron en la consolidación de un sector civil y otro militar en la estructura de la organización, en cuyo seno las mujeres han estado presentes desde sus inicios. Dado que la presente investigación se concentra en las acciones colectivas desarrolladas por las mujeres indígenas dentro del sector civil del EZLN, es menester abordar también la estructura de organización territorial en correlación a la dinámica de participación política; de modo que sea posible evidenciar la manera en que las mujeres indígenas se organizan y proyectan sus acciones colectivas a nivel comunitario y extracomunitario.

4.2.3 Las mujeres en el levantamiento armado del 1ero de enero de 1994

El primero de enero de 1994 tuvo lugar la primera aparición pública del EZLN, en cuyo desarrollo se efectuaron tomas armadas a las cabeceras municipales de San Cristóbal de las Casas, Altamirano, Las Margaritas, Ocosingo, Oxchuc, Huixtán y Chanal. De igual manera, el mismo día, se efectuó la Declaración de la Selva Lacandona y se divulgó por primera vez la Ley Revolucionaria de las Mujeres,¹⁵ documentos que consignaban las primeras demandas del EZLN (Palomo y Lovera, 1997: 59).

En efecto, durante el desarrollo de la jornada las mujeres estuvieron involucradas en todos los ámbitos. Por ejemplo, frente al ámbito militar, fueron varias las mujeres encargadas de dirigir la toma militar de los municipios mencionados: la mayor Ana María dirigió la toma de San Cristóbal de las Casas, la capitana Irma dirigió la ocupación de Ocosingo; y la capitana Maribel estuvo al mando de la toma de la estación de radio de Las Margaritas (Espinosa, 2009: 256). En general, fue significativa la presencia de mujeres durante el desarrollo de las tomas, pues las milicianas conformaron una tercera parte de las tropas zapatistas (Millán, 1996 citada en Espinosa: 254). De igual manera, durante el 1ro de enero de 1994, las mujeres zapatistas de las bases de apoyo brindaron el acompañamiento a las tropas, la asistencia médica, la distribución de provisiones, entre otros. Este evento tuvo un fuerte impacto sobre las mujeres indígenas y las campesinas chiapanecas, al verse en la capacidad de involucrarse activamente en la lucha zapatista bien sea de forma directa empuñando las armas o como apoyo complementario a las tropas mediante otro tipo de actividades. En suma, el levantamiento zapatista constituyó también un levantamiento de mujeres, que se enfrentaron no solamente al Estado, sino también a las propias prácticas de las comunidades, de las familias y en las organizaciones (Masson, 2008: 133).

4.2.4 La organización político-territorial del EZLN: el escenario del accionar de las mujeres en las bases de apoyo zapatistas

Desde sus inicios la apuesta por la autonomía ha marcado el rumbo ideológico y político del EZLN de modo que aspectos como la organización política y territorial del EZLN han sido pensados y proyectados en función de avanzar y garantizar una mayor autonomía de los pueblos indígenas. Así, dentro de la trayectoria del EZLN han surgido múltiples proyectos de

¹⁵ La Ley Revolucionaria de las Mujeres fue publicada en el Despertador Mexicano, órgano informativo del EZLN y ha sido reproducida en diversos textos, entre ellos el coordinado por Nellys Palomo y Sara Lovera, Las Alzadas (1999).

organización política y territorial que, en su conjunto, han configurado el escenario en el que las mujeres indígenas de las bases de apoyo zapatistas promueven sus acciones colectivas.

El 19 de diciembre de 1994, casi un año después del levantamiento zapatista, el CCRI-CG del EZLN, anunció mediante un comunicado que el EZLN había tomado el control de 38 municipios con el apoyo de los pobladores de los mismos. Por lo tanto, esta toma tuvo lugar sin enfrentamientos y respetando el “cese al fuego” pactado con el gobierno Federal. En ese momento, el CCRI-CG informó que estos municipios se regirían bajo la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917, las Leyes Revolucionarias Zapatistas de 1993, y las leyes del propio municipio. Además, se decidió otorgarles el nombre de Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) (Romero, s.f.: 13).

Los MAREZ se gobernarían por sí mismos a través de consejos autónomos y la estructura militar del EZLN se encargaría de brindar protección ante posibles ataques armados. A partir de entonces, la población indígena y campesina de estos 38 municipios entraría formalmente a hacer parte de las bases de apoyo zapatistas. De igual manera, en cada municipio a través de sus propias asambleas comunales y regionales se eligieron y nombraron nuevas autoridades, de acuerdo con sus creencias, usos y costumbres, pero también en función de la nueva estructura de organización político-territorial zapatista (Romero, s.f.).

Paralelamente, en el transcurso de 1994, el EZLN se percató de la amplia acogida de sus reivindicaciones en sectores de la sociedad civil, pero principalmente en el ámbito universitario. De modo que las autoridades de esta organización se pusieron en la tarea de generar un espacio para promover y facilitar el diálogo político e intercultural con estos sectores. Finalmente, en el marco de la Convención Nacional Democrática, el EZLN creó un espacio de encuentro denominado Aguascalientes¹⁶ (Romero, s.f.: 13).

No fue sino hasta finales de 1995, que el EZLN propuso de nuevo ante los sectores simpatizantes de la sociedad civil la creación de nuevos Aguascalientes en todo el país. Así, por iniciativa propia del EZLN nacieron en Chiapas formalmente los Aguascalientes I -La Realidad-; Aguascalientes II -Oventic-; Aguascalientes III -La Garrucha-; Aguascalientes IV -Morelia-; Aguascalientes V -Roberto Barrios-. Todos los cuales fueron las sedes de los eventos

¹⁶ Se decidió llamarle de esa manera en memoria al estado de la República Mexicana, Aguascalientes, donde tuvo lugar la Soberana Convención Revolucionaria de 1914: un escenario de diálogo de las fuerzas más progresistas de la revolución mexicana: los magonistas, los villistas y los zapatistas (Romero, s.f.: 13).

e las iniciativas zapatistas de 1996, tales como: el Encuentro Nacional de Comités Civiles para el Diálogo Nacional, Foro Especial para la Reforma del Estado, Primer Encuentro Americano contra el Neoliberalismo y por la Humanidad, el Foro Nacional Indígena y el Primer Intergaláctico. En efecto, cada uno de los Aguascalientes contó con auditorios, letrinas bañeras, bibliotecas, gradas y dormitorios. Sin embargo, todo el tiempo estuvieron rodeados por campamentos y bases del Ejército Federal. (Romero, s.f.)

En efecto, las múltiples propuestas y acciones del EZLN, como la creación de los MAREZ y Aguascalientes, estuvieron guiados por la idea de autonomía. Asimismo, cuando se establecieron las Mesas de Diálogo para las negociaciones de paz entre el EZLN y el Gobierno Federal -encabezado por el presidente Zedillo- en San Andrés Larrainzar (1995-1996), los zapatistas posicionaron a la autodeterminación de los pueblos como una de sus exigencias principales. El Gobierno de Zedillo se mostró reticente a la idea de autonomía indígena, en tanto se consideraba altamente peligrosa para la estabilidad e integridad del país. Después de varios meses de controversias abiertas entre los representantes zapatistas y el Gobierno Federal, emergió una propuesta de la Comisión Concordia y Pacificación (COCOPA) del Congreso de la Unión, que fue denominada la Ley COCOPA, la cual sería la base de la nueva legislación prevista en los acuerdos. Sin embargo, esta propuesta de Ley no retomaba la totalidad de lo propuesto por los pueblos indígenas en los Acuerdos de San Andrés Larrainzar. Y aunque era parte de lo acordado, el gobierno de Zedillo decidió no aplicar la legislación, rompiendo las negociaciones con los pueblos indígenas en 1996 (Stavenhagen, 2013).

Posteriormente, en el año 2000, el recién electo presidente Vicente Fox envió sin mayores explicaciones la Ley COCOPA al Congreso, el cual la aprueba en 2001 junto con la reforma del artículo 2 constitucional que “reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación”. Esta reforma, según González, representaba una modificación fundamental de la Constitución mexicana, puesto que se reconocían tres principios inéditos: el pluralismo cultural, el pluralismo político y el pluralismo jurídico (González, 2005). Sin embargo, en la misma reforma, se acotó el ejercicio efectivo de los derechos, al definir a las comunidades indígenas como entidades de interés público, en lugar de entidades de derecho público, como se había firmado en los Acuerdos de San Andrés. De esta manera, se les negó el derecho de poder participar como grupo autónomo y colectivo en la toma de decisiones de las instancias políticas y jurídicas del gobierno mexicano y se restringió su capacidad para gobernarse autónomamente según los usos y costumbres de sus propias culturas (González, 2005).

En respuesta a la reforma, tanto el Congreso Nacional Indígena (CNI) como el EZLN rechazaron la nueva ley aprobada, que consideraron como una traición de los partidos políticos a los pueblos indígenas, y se declaró la ruptura del diálogo con el gobierno de Vicente Fox hasta que los Acuerdos de San Andrés no fueran incluidos en la constitución mexicana (SIPAZ, 2014).

Más adelante, en el año 2003, al observar la reticencia del Gobierno de Fox para dar cumplimiento a lo pactado en los Acuerdos de San Andrés en torno a la autonomía, y tras realizar un balance del funcionamiento de los MAREZ y los Aguascalientes, el EZLN decidió avanzar por cuenta propia hacia la autodeterminación política, creando los Caracoles y las Juntas de Buen Gobierno (JBG).

Los Caracoles¹⁷ reemplazaron a los antiguos Aguascalientes, respetando en mayor o menor medida las zonas que éstos últimos comprendían -de 4 hasta 8 MAREZ cada uno- (Comandante Bruce Lee, 2003). En efecto, cada Caracol funciona como una especie de nodo: hacia adentro es la unidad que articula territorialmente a los MAREZ y comunidades; hacia afuera es el principal punto de encuentro entre sociedad civil y zapatistas, en tanto sede de múltiples eventos organizados por el EZLN junto sus redes de apoyo. Adicionalmente, en cada Caracol -y en algunos MAREZ- hay escuelas, hospitales, cooperativas de textiles o café, lugares para hospedar a visitantes nacionales o extranjeros, canchas de fútbol y/o básquetbol, centros de comunicación y las oficinas de la Junta de Buen Gobierno (Romero, s.f.).

Existe una Junta de Buen Gobierno (JBG) por cada Caracol. Las JBG constituyen espacios de coordinación de funciones entre los MAREZ que comprende el Caracol, y se encuentran integradas por representantes elegidos en las asambleas comunales de cada uno de los municipios zapatistas. Adicionalmente, en cada MAREZ se establecieron consejos autónomos y sus respectivas comisiones, cuyos miembros fueron elegidos también mediante las asambleas comunales donde se ha materializado el ejercicio de la democracia directa (Millán, 2014: 160). Así pues, los y las zapatistas establecieron tres principios que se aplicarían a todos los integrantes de las Juntas de Buen Gobierno y cada uno de los cargos dentro de los MAREZ, a saber: rotatividad, revocación de mandato y rendición de cuentas (Romero, s.f.: 13).

¹⁷ En agosto de 2019 se declaró la creación de 11 nuevos caracoles y 16 Municipios Autónomos Rebeldes (MAREZ).

Consultar: https://amp.eluniversal.com.mx/amp/note/amp/eluniversal/1724150?fbclid=IwAR34Ylnp_AsKTqvXcaCgLZWbNl80q-ygf5qcPpYA0fSdomB4gdZSV9OK5Z0

Esto principios marcarían la orientación para el inicio de una nueva etapa dentro de las dinámicas de organización político territorial del EZLN iniciada en el 2003, en la que los pueblos indígenas zapatistas a través de los MAREZ y Caracoles empezaron a tomar sus propias decisiones sobre temas como educación, salud, participación política, y justicia en el seno de estructuras administrativas, territorios y gobiernos autónomos.

Este momento también ha sido caracterizado por la separación de las estructuras político-civiles de gobierno de las estructuras político-militares dentro del EZLN, lo cual permitió mantener una comunicación horizontal entre las bases y sus dirigentes, así como la construcción de formas de decisión efectivamente colectivas desde las bases a través de una democracia interna diferente que permitía más fácilmente la aplicación de la propuesta “mandar obedeciendo” (Pitarch 2003).

4.3 Las mujeres en el escenario organizativo posterior a la irrupción del EZLN en 1994

La irrupción pública del EZLN afectó directamente al panorama organizacional en el Estado de Chiapas, en tanto posibilitó el surgimiento de nuevas organizaciones y la consolidación de relaciones asociativas entre diversxs actores, a la vez que abrió las puertas para la división entre simpatizantes y reticentes al zapatismo.

4.3.1 Alianzas

Paralelamente, el discurso que abanderó la autonomía, proyectado por los zapatistas, influyó ampliamente en el escenario político local; de modo que un grupo importante de mujeres que se reunía para reflexionar y debatir sobre su papel en la construcción de un nuevo proyecto nacional pluricultural -bajo un nuevo esquema de autonomía política y territorial-, decidió constituirse en una organización mixta indígena: la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA) en 1995. En diciembre de ese año, se realizó la Declaración Final del Primer Encuentro Nacional de Mujeres de la ANIPA en San Cristóbal de Las Casas, donde participaron más de 270 mujeres de diferentes comunidades indígenas. En el marco de este encuentro, las mujeres de la ANIPA añadieron la perspectiva de género a la propuesta de autonomía, posicionando demandas específicas en cuanto a sus experiencias y pidiendo que las

mismas se tomarán en cuenta en la propuesta de formación de regiones autónomas pluriétnicas (Hernández, 2004: 350).

En el periodo posterior al levantamiento de 1994, el surgimiento de nuevas organizaciones como la ANIPA, estuvo acompañado por un contexto de amplia actividad zapatista a nivel local, regional y nacional, donde resalta el papel de las mujeres. En efecto, las primeras negociaciones que se desarrollaron entre el EZLN y el gobierno federal en el municipio de San Andrés Larrainzar, para poner fin al conflicto político y armado, contaron con la participación de la mayor Ana María y la Comandanta Ramona. Las diversas apariciones públicas de los y las zapatistas han estado caracterizadas por la presencia y visibilización de las mujeres, como sucedió el 12 de septiembre de 1997 cuando llegaron 1.111 zapatistas al Zócalo capitalino para exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés por parte del Gobierno, y fue una mujer indígena la encargada de realizar el discurso inaugural. Así mismo, vale la pena mencionar los discursos de las mujeres zapatistas en el marco de la “Marcha por la dignidad y el color de la piel”, que finalizó con el discurso de la comandanta Esther pronunciado en el Congreso de la Unión (Valladares, 2004: 128).

De igual manera, otro de los escenarios donde vale la pena mencionar la presencia de las mujeres indígenas y campesinas de Chiapas en relación con el EZLN, tuvo lugar cuando se creó el Congreso Nacional Indígena (CNI). En enero de 1996, el EZLN convocó a todos los pueblos originarios a hacer parte del Foro Nacional Especial de Derechos y Cultura Indígenas, con el fin de generar propuestas conjuntas y dar seguimiento a lo pactado hasta ese momento en los Acuerdos de San Andrés que se desarrollaban en ese momento entre el EZLN y el Gobierno Federal. En este evento, participaron mujeres de múltiples organizaciones chiapanecas en las diferentes mesas de trabajo, con diversas propuestas en torno a los derechos de las mujeres indígenas y campesinas, en razón de su condición étnica y de género. Al momento de la clausura del Foro las organizaciones asistentes decidieron crear el CNI, como escenario de confluencia nacional en torno a la reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas (Díaz-Polanco, 1993).

El CNI se constituyó en la organización indígena más importante de todo el país, desde su creación en 1996. A pesar de contar con una amplia participación de mujeres indígenas chiapanecas y de otros estados de la república, el CNI estuvo dirigido principalmente por hombres; quienes mostraron cierta reticencia a la hora de reconocer la necesidad de un espacio separatista de discusión, la creación de mesas de trabajo centradas en la situación particular de las mujeres y el desarrollo de una perspectiva de género al interior de la organización. Esta

situación causó múltiples controversias al interior del CNI y en el seno de las diversas actividades como foros y encuentros que se organizaron. Un hecho que expresa claramente lo que se ha señalado, ocurrió en una reunión celebrada por el CNI en marzo de 2001 y que contó con la presencia de la comandancia zapatista. Cuando se estaba discutiendo la creación de una mesa de mujeres de carácter no mixto, un amplio número de líderes indígenas demandaron que este espacio se abriera a la participación de los hombres. Las mujeres indígenas -de comunidades purépechas, mixes, zapotecas y chocholtecas- explicaron a sus compañeros hombres su iniciativa no pretendía dividir al CNI, sino de fomentar una nueva estrategia de trabajo para generar un escenario de confianza en el que las mujeres indígenas, mayoritariamente monolingües, pudieran expresarse. Sin embargo, un dirigente purépecha le arrebató el micrófono a la coordinadora de la mesa, y exigió a los asistentes que se empezará a discutir las cosas “realmente serias”, a la vez que el moderador pidió que se “realizarán aportes concretos para la creación de iniciativas de ley” (Hernández, 2008: 4). La mesa terminó siendo mayoritariamente de mujeres. Este incidente evidenció las dificultades por las que han pasado las mujeres indígenas inclusive dentro del CNI para democratizar las relaciones internas (Hernández, 2008).

En 1997, un año después de la creación del CNI, tuvo lugar el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas “Construyendo Nuestra Historia”. Se constituyó en un evento no mixto¹⁸ dirigido a posicionar las reivindicaciones de las mujeres indígenas, ante las reticencias presentadas en escenarios como el CNI, entre otros. Este evento contó con la asistencia de mujeres zapatistas, encabezadas por la Comandanta Ramona, y más de 700 mujeres indígenas pertenecientes a más de 20 pueblos indígenas que habitan territorios asociados a los Estados de Chiapas, Michoacán, Morelos, Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, Jalisco, Estado de México, Puebla, Querétaro, San Luis Potosí, Sonora, Veracruz y Oaxaca. Como resultado del evento, se creó la Coordinadora Nacional de Mujeres indígenas (CONAMI) (Hernández, 2008: 5). Sus miembros acordaron realizar reuniones nacionales y continentales para reforzar sus procesos de lucha, así como para discutir y reflexionar sobre los problemas y planear acciones comunes (Hernández, 2008).

Dicho lo anterior, es posible señalar que el surgimiento del EZLN y el conjunto de eventos y actividades políticas que desplegó en el Estado de Chiapas, impulsó, revitalizó el

¹⁸ Únicamente de mujeres indígenas.

movimiento indígena mixto y no mixto (Grammont y Mackinlay, 2006). En efecto, se crearon diversas organizaciones como la ANIPA, la CONAMI y el CNI, con amplia presencia de mujeres zapatistas y mujeres indígenas de diversos Estados, quienes a través de los foros, encuentros, reuniones, congresos, marchas, empezaron a consolidar una amplia red de apoyo entre el movimiento de mujeres y el EZLN a nivel local, regional y nacional.

4.3.2. Rupturas

Sin embargo, la aparición pública del EZLN, el uso de las armas como instrumento de accionar político y su postura ideológica revolucionaria anti-institucionalista, causó divisiones y discrepancias entre diferentes organizaciones en el Estado de Chiapas, lo cual implicó la modificación de las relaciones entre algunos actores. Por ejemplo, en 1996, surgió una disputa entre el Congreso Nacional Indígena (CNI), más cercana al EZLN, y la Asamblea Nacional Plural por la Autonomía (ANIPA). El CNI mantenía una posición más radical en torno a la autonomía y la autogestión al aplicarla a nivel comunitario y municipal, en acorde con los planteamientos del EZLN; y por otra parte, la ANIPA se concentraba en reivindicar ciertos derechos autonómicos a nivel regional. Asimismo, existieron marcadas divergencias en materia organizativa pues mientras que el CNI funciona como un espacio de discusión y coordinación de forma más descentralizada, la ANIPA asume una modalidad más centralizada y jerarquizada (López Bárcenas, 2004, citado en Grammont y Mackinlay, 2006: 713).

Igualmente, en el caso de las artesanas de la cooperativa J'pas Joloveltik, existieron controversias en torno a la simpatía de algunas socias hacia el EZLN, lo cual marcó el inicio de divisiones y desacuerdos a nivel interno y externo. Antes del levantamiento armado de 1994, la cooperativa estaba compuesta por mujeres indígenas cercanas al zapatismo, al priísmo y al perredismo, y adscritas a diversas religiones, dado que el único requisito para inscribirse como socia era ser artesana. Tras el levantamiento, las socias zapatistas y las miembros de organizaciones políticas cercanas al zapatismo participaron activamente en bloqueos, mítines, marchas, entre otras acciones colectivas, en apoyo al EZLN. Estos hechos fueron recibidos con descontento por parte del sector partidista de la cooperativa, y posteriormente, derivaron en rupturas a nivel interno. De modo que algunas de las mujeres dejaron la tienda, los espacios de venta y decidieron retirarse de la cooperativa; estas fueron principalmente las miembros zapatistas de localidades como Jolshic, Oventik, Bayalemo y Bautista Chico, quienes empezaron a reunirse para realizar acuerdos y constituir nuevas cooperativas (Cruz, 2018: 59).

De acuerdo con lo anterior, es posible señalar que si bien el levantamiento del EZLN en 1994 está caracterizado por una amplia presencia de mujeres indígenas -lo cual se expresa en la significativa participación de las mujeres en las confrontaciones armadas y en eventos posteriores-, este no constituye el punto de partida de la trayectoria organizativa de las mujeres. En efecto, los procesos de organización de las mujeres indígenas se remontan a la década de los setentas, en el seno del movimiento agrarista chiapaneco; sin embargo, no fue sino hasta los ochentas cuando se crearon las primeras organizaciones de mujeres indígenas separatistas, cuyas miembras entraron a hacer parte, en buena medida, de la estructura militar y civil del EZLN.

Las miembras y ex-miembras de organizaciones de mujeres de los ochentas que se integraron al EZLN contribuyeron activamente en la consolidación de un discurso en favor de los derechos de las mujeres indígenas a través de las leyes zapatistas, entre ellas la “Ley revolucionaria de las Mujeres” y sus comunicados públicos desde 1994. Inclusive, la influencia del zapatismo y su Ley Revolucionaria de Mujeres se ha dejado sentir en la construcción de un movimiento nacional de mujeres indígenas de diversas regiones del país que empezaron a alzar sus voces para exigir el respeto sus derechos específicos en razón de su condición de género y etnia.

La mayoría de las mujeres que han hecho parte de esta larga trayectoria organizativa han tenido que lidiar entre su papel de militantes y sus responsabilidades en sus hogares. Sin embargo, otras han optado por entregarse por completo a la lucha político-militar al interior de la estructura del EZLN, descartando la posibilidad de crear una familia. En algunos casos, mujeres organizadas dentro y fuera del EZLN, forman parte de familias cuyos padres o esposos hacen o hicieron parte de procesos de lucha social y organización en sus comunidades, lo cual pudo facilitar en ciertos casos el desarrollo de su militancia y la transformación de las relaciones de género a nivel familiar. Sin embargo, también el zapatismo ha representado para las mujeres una “mejor opción de vida”, pues ha sido una oportunidad para ellas de salir de sus comunidades, tener acceso a anticonceptivos y a un servicio efectivo de salud brindado por sus mismas compañeras, entre otros (Poniatowska, s.f.).

En suma, los procesos de participación de las mujeres indígenas tanto en el seno de las organizaciones políticas, cooperativas y colectivos durante los ochentas como en el EZLN, impactaron de diversas maneras el orden de género al interior de las comunidades, sobre todo

aquellas instaladas en zonas de alta presencia zapatista. Si bien todo el trabajo de las mujeres organizadas en torno a cooperativas, colectivos, y las militantes del EZLN se encuentra atravesado por múltiples dificultades y contradicciones, las reivindicaciones en torno a la tierra, la democracia y a la construcción de relaciones más democráticas al interior de las organizaciones, la comunidad y la familia, han permitido un avance, al menos en el ámbito discursivo, en materia de desnaturalización de la violencia y la exclusión, a la vez que se ha puesto el tema de los derechos de las mujeres a la orden del día.

5. EL ACCIONAR COLECTIVO DE LAS MUJERES BASES DE APOYO

EN EL EZLN

Lxs zapatistas han creado una organización territorial basada en municipios autónomos articulados en cinco caracoles. Esta lucha está en constante tensión y confrontación con el Estado, sus políticas militares y sus proyectos de desarrollo neoliberales que representan una amenaza permanente para la vida comunitaria y el proyecto autonómico del EZLN. Además de las políticas globalizadoras y las estrategias del Estado neoliberal, la presencia de múltiples corrientes religiosas, la multiplicación de los partidos políticos, la cooptación oficial de líderes, la burocracia corrupta, la contrainsurgencia paramilitar, las políticas contra la migración centroamericana, entre otros, han dividido fuertemente el tejido social, a tal grado que el carácter comunitario de los ejidos, pueblos y organizaciones ha sido afectado y disuelto en una multitud de divisiones y conflictos (Nash, 2006). De acuerdo con Olivera (2014), una de las excepciones de estas divisiones, ha sido el proyecto colectivo zapatista, que logró un avance común para la autonomía.

Sin embargo, la presión comunitaria sobre las mujeres ha sido uno de los mecanismos de reproducción de los usos y costumbres que las subordinan, pero el ámbito comunitario representa al mismo tiempo el espacio de sus resistencias y luchas, en el que buscan su autodeterminación, el reconocimiento de sus derechos y de su participación política dentro de la comunidad. La construcción de los imaginarios radicales de las mujeres que intentan romper con los parámetros comunitarios de su confinación de género ha sido objeto de rechazo,

exclusión, hasta expulsión de la comunidad. A pesar de que Olivera (2014) pudo constatar que los ejidos y las comunidades pudieran ser espacios de lucha, siguen siendo espacios masculinos en donde las mujeres son excluidas y su participación en las decisiones siempre está mediada por los hombres: padre, esposo, hijos o autoridades locales, con lo que su ejercicio político está restringido o no existe (Olivera, 2014). Sin embargo, el EZLN ha demostrado un esquema diferente y la complejidad del orden de género de esta organización relacionada con las acciones colectivas de sus mujeres logró transformar el cotidiano intra y extracomunitario.

En este capítulo se abordarán diferentes discursos, comunicados, textos y entrevistas de mujeres BAEZLN, cada uno de ellos inscritos dentro de una acción colectiva de mujeres, es decir, un evento que convocó a las zapatistas y a las mujeres de la sociedad civil en territorio zapatista. Esta serie de discursos y entrevistas están ubicados en el periodo de 2007 a 2018. Los eventos descritos más adelante no constituyen una lista exhaustiva de las diferentes acciones colectivas que llevaron a cabo las mujeres zapatistas junto con o sin hombres zapatistas, empero, son relevantes para el análisis de su acción e incidencia dentro del movimiento.

Antes de exponer y contextualizar cada uno de los diferentes eventos, se hará referencia brevemente a la LRM y su implementación, pues servirá de base para el análisis de ciertos discursos. La LRM nació en 1993, antes del levantamiento zapatista y conforma un marco de legislación de los derechos específicos de las mujeres zapatistas, surgido de su propia acción colectiva. En este documento obligan no solo a la sociedad civil, sino a sus compañeros a tener en cuenta estas demandas, dirigiéndose directamente a los hombres de las comunidades (Pérez Enríquez 2002: 132). Así cuenta la insurgenta Maribel el proceso de creación de la LRM:

“Nosotras las insurgentes no escribimos esas leyes. Lo hicieron las compañeras de las comunidades indígenas. Nosotros estuvimos en algunas reuniones de ellas porque hay muchas mujeres que no entienden el español y hay que traducirles, coordinábamos. Se fueron juntando las demandas de todas. Pero no sólo de las compañeras de un pueblo o de una región sino de todas” (Rovira, 1997: 111).

Así fue como las insurgentas, según lo expresa Maribel, sólo pusieron en papel las demandas de las propias mujeres de las comunidades. En 1993 tuvo lugar la presentación y defensa de la ley ante el pleno, en el cual se aprobó por unanimidad. La discusión en la asamblea estuvo tensa y los varones estaban nerviosos, pues las leyes de mujeres que presentó la Comandanta Susana significaban una verdadera revolución. Al final, las mujeres empezaron a aplaudir y hablar entre ellas. Un responsable tzeltal comentó: “Lo bueno es que mi mujer no habla español, que sino...” y una oficial insurgente, tzotzil y con grado mayor de infantería, le

arrebató: “Te chingaste porque lo vamos a traducir en todos los dialectos”. El compañero bajo la mirada y las mujeres siguieron aplaudiendo y celebrando la aprobación de la Ley (en: La Jornada, 30 de enero de 1994: 25).

A partir de este momento, dentro de la trayectoria de las acciones colectivas de las mujeres zapatistas, es posible ubicar múltiples eventos claves para el análisis. El primero de ellos ha sido el “Tercer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo “La Comandanta Ramona y las Zapatistas”. Se llevó a cabo en diciembre de 2007, en el Caracol III Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer, La Garrucha, en el municipio oficial de Ocosingo. Más de ciento cincuenta mujeres zapatistas bases de apoyo, promotoras de salud y educación, insurgentas y comandantas y más de miles de mujeres de la sociedad civil nacional e internacional participaron al encuentro. El auditorio no contaba con presencia masculina, pues se pidió a todos los hombres, incluidos los de la prensa, que se retiraran. Por todo el Caracol había letreros donde se podía leer: “En este Encuentro no pueden participar los hombres en: relator, traductor, exponente, vocero, ni representar en la plenaria estos días 29, 30 y 31 de Dic 07. El 1 de enero del 08 vuelve a lo normal. Sólo pueden trabajar en: hacer comida, limpiar y barrer el Caracol y las letrinas, cuidar a l@s niñ@s y traer leña”¹⁹ (Olivera, 2014: 142).

El siguiente encuentro de las Mujeres Zapatistas se dio los días 7 y 8 de marzo de 2009, en el marco del día Internacional de la lucha por los derechos de las mujeres, dedicado a la señora Doña Concepción García de Corral, “Mamá Corral, madre de luchadores caídos en combate y desaparecidos políticos” (La Jornada, 2009). Miles de mujeres se juntaron en el Caracol de Oventic para el evento que fue convocado como un evento político, deportivo y cultural-artístico. Se realizaron partidos de fútbol, basquetbol, y voleibol, así como eventos culturales, bailes, todo por y para las mujeres.

En 2013-2014, gran número de mujeres de la sociedad civil participaron como alumnas en el primer nivel de “la Escuelita La Libertad según l@s Zapatistas”, llevado a cabo en Chiapas en tres ocasiones entre agosto de 2013 y enero de 2014. Cada alumna fue acompañada por una guardiana zapatista que se encargaba de contar la historia de sus pueblos: quienes son, dónde están, por qué luchan, cómo lo hacen y con quien lo quieren hacer. Estudiaban juntas los libros de texto, le resolvía las dudas que podía (si no podía, se conversaba el tema en la reunión general), es quien le hablaba en español (la familia con la que convivía le hablaba en lengua materna), le traducía lo que decía la familia y vice versa, iba a la milpa, a la leña, al agua con

¹⁹ Se utiliza el @ debido a que este fue el signo empleado por las mujeres zapatistas en el cartel del evento.

ella, cocinaba y comía con ella, dormía cerca de ella, le ayudaba con medicina, en resumen: le enseñaba y la cuidaba (EZLN, 2013). Esta modalidad permitió un acercamiento privilegiado entre mujeres zapatistas y no zapatistas, así como fue una experiencia innovadora en cuanto al aprendizaje sobre un movimiento político en el propio territorio de sus bases de apoyo (Olivera, 2014: 143). Paralelamente, tuvieron lugar diferentes mesas, en las cuales los y las zapatistas pretendían explicar el funcionamiento político del EZLN y la situación de las mujeres zapatistas a través de preguntas y respuestas entre ellxs mismxs.

En mayo de 2015, tuvo lugar el Seminario El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista, convocado por el EZLN, en San Cristóbal de Las Casas. Éste fue un “semillero de ideas, de análisis, de pensamientos críticos de cómo está actualmente el sistema capitalista”, para compartir herramientas de análisis con tal de caracterizar cómo es la “tormenta que se viene”. El Seminario contó con la participación de mujeres zapatistas y no zapatistas, tanto en el público como entre las ponentes. Uno de los bloques temáticos abordó la situación y lucha de las mujeres contra la discriminación de género, teniendo como ponentes a Comandantas del EZLN, a jóvenes BAEZLN, así como a mujeres académicas y activistas. Las mujeres zapatistas, representando a tres generaciones de mujeres que han vivido en el zapatismo, repasaron la situación de las mujeres desde los tiempos del trabajo acasillado en las fincas, antes del levantamiento, hasta su situación en la actualidad. Compartieron las condiciones de opresión que han vivido como mujeres, indígenas y pobres, así como los logros en su lucha por el reconocimiento y ejercicio de sus derechos. La participación de las jóvenes fue importante, pues analizaron las diferencias en sus condiciones de vida, en comparación con las mujeres y jóvenes que no han crecido en el zapatismo. Por otro lado, las mujeres académicas y activistas abordaron temas como la migración de las mujeres, el adueñamiento por parte del sistema capitalista de los cuerpos y del trabajo de las mujeres, la rigidez de los conceptos, la estrecha relación entre capitalismo y patriarcado, así como el papel de las mujeres en el movimiento de liberación kurdo, cercana en ideas a la lucha de las mujeres zapatistas (Olivera, 2014: 144).

El 8, 9 y 10 de marzo 2018 tuvo lugar el “Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan”, uno de los eventos más importantes de las mujeres zapatistas en términos de participación: ocho mil mujeres presentes, procedentes de 34 países del mundo y 27 estados de México. Durante tres días convivieron sin la presencia de varones en un espacio de encuentro inédito: el Caracol de Morelia. Unas 2.500 mujeres zapatistas de todas las edades llegaron desde las cinco Juntas de Buen Gobierno, en las regiones Norte, Selva, Fronteriza y Altos, para garantizar el encuentro: los talleres, el sonido de los escenarios, los elementos para el deporte, la electricidad, el agua, la limpieza del predio y los

baños, la leña para paliar el frío de la noche, la comida de las asistentes, la salud y la seguridad. También las acompañaron integrantes de los grupos de apoyo al zapatismo. Las milicianas con sus trajes cuidaban a todas y se comunicaban entre ellas por walkie talkies. Las encapuchadas iban de un lado a otro llevando las bolsas de basura, ocupándose del registro de los talleres o de preparar frijoles, arroz, café y tacos. En sus pasamontañas negros algunas llevaban bordado el número del caracol al que pertenecían y una cinta de color que también identificaba su región de pertenencia. Durante el día se llevaban adelante los conversatorios y talleres sobre variados temas: feminismo decolonial, elaboración de productos de higiene femenina, creación de software libre y muchos más. Mientras, los compañeros zapatistas varones se quedaron en sus caracoles para cuidar los animales, las casas y los hijos. Otros acamparon afuera para garantizar cuestiones mínimas del encuentro. Este evento separatista permitió resaltar como las tareas de crianza, domésticas y de cuidado, aún en el zapatismo recaen con mayor peso sobre espaldas femeninas y posibilitó que todas estas tareas estén relegadas obligatoriamente a los varones (Latfem, 2018).

De esta manera, los discursos declarados en estos eventos permitirán analizar el orden de género de las comunidades en la trayectoria de organización y acción colectiva de las mujeres zapatistas. El orden de género se aborda a partir de diferentes categorías: los regímenes de género, las estructuras sociales y las identidades discursivamente producidas. Estos conceptos se relacionan con características de la acción colectiva tales como: redes, recursos e identificación colectiva. Para llevar a cabo el estudio, se abordan diferentes temáticas que permitan analizar estas categorías.

5. 1 Las redes de mujeres, la Iglesia y la cosmovisión indígena maya en Chiapas

En este apartado se analizarán los regímenes de género y las disposiciones de género de las comunidades indígenas chiapanecas, siguiendo su proceso histórico, con el fin de poder abordar las diferentes redes que han permitido a las mujeres zapatistas ampliar su movimiento y consolidar sus acciones colectivas.

5.1.1 El vínculo de la Iglesia con las mujeres indígenas y zapatistas

La colonización no solo impactó sobre las condiciones materiales de los pueblos indígenas (expropiación, expoliación, destrucción...), sino también sobre la cultura inmaterial.

Así, el cristianismo tenía como objetivo rescatar al indio de su estatus de bestia para convertirlo en humano. En efecto, el proceso de aculturación, según Colombres (2004), era sinónimo de colonización cultural. De esta manera, la imposición cultural implicó la implantación religiosa con la erradicación de las lenguas nativas y de los saberes tradicionales (Colombres, 2004). La aculturación del orden de género no se extendió a través de la palabra y de los escritos -debido a la diversidad de lenguas existentes y el analfabetismo de los propios colonos castellanos- sino que se pudo llevar a cabo principalmente a través de imágenes marianas y de símbolos cristianos tales como el niño Jesús y la Sagrada Familia, promovidas por la propia Iglesia, con el objetivo de llegar a la evangelización de la Colonia. Esta narrativa visual imponía por sí modelos culturales que implicaban la resignificación de la diferencia sexual, a través de la imposición de un cierto modelo de feminidad y así, contribuir a la construcción de disposiciones de género regidas por este régimen de género que constituye la Iglesia (Connell, Pearse, 2018: 40). De esta manera, el primer propósito de los conquistadores era la evangelización que permitía imponer un único modelo de vida reglamentado por una serie de normas de heterosexualidad, monogamia, en fin, un control político de la sexualidad. De modo que, la Iglesia ha sido la herramienta para imponer estos modelos.

De esta manera, la Iglesia persistió en Chiapas y ha sido asimilada por las comunidades indígenas, formando parte de su misma tradición religiosa, por lo tanto, ello no impidió que el culto religioso se transformará a lo largos de los años. En este sentido, la historia religiosa en Chiapas ha tenido sus raíces en la era prehispánica y la Colonia, fuertemente ligada con la historia de Guatemala. La pertenencia a comunidades mayas permitió que el Sur de México y Guatemala compartieran una misma cosmovisión que se concretó en un sincretismo maya-católico formado desde la Colonia. La separación de Chiapas con Guatemala y su anexión a México, poco después de la declaración de Independencia en 1821, acabó con su unidad política pero no con su unidad cultural. En la segunda mitad del siglo XIX, se quiso eliminar el dominio de la Iglesia sobre las comunidades, lo que acarrió fuertes tensiones y un reducido papel de la Iglesia en Chiapas y terminó colocando el culto en manos de las comunidades (Le Bot, 2008: 19).

A partir de los cincuentas, la Iglesia católica en Chiapas conoce un nuevo avance, junto con las Iglesias evangélicas y otros grupos religiosos. Del lado católico, algunos indígenas fueron tomados a cargo por la institución, la que formó a algunos como agentes pastorales, es decir, como catequistas indígenas. La primera ola de misioneros y la primera generación de catequistas impulsaron un proyecto de erradicación de la «costumbre», considerándola pagana. Desde su punto de vista, la destrucción de la tradición era una etapa necesaria para la renovación

religiosa. Esta concepción creó conflictos entre neocatólicos y tradicionalistas (Le Bot, 2008: 20). A finales de los sesentas, algunos catequistas criticaron la orientación esencialmente pastoral de la acción misionera: “La Iglesia y la Palabra de Dios nos han dicho cosas para salvar nuestra alma, pero no sabemos cómo salvar nuestros cuerpos. Mientras trabajamos por la salvación nuestra y de los demás, sufrimos hambre, enfermedad, pobreza y muerte”. Otros criticaban su etnocentrismo occidental: “Si la Iglesia no se hace tzeltal, no es católica” (Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, 1979: 7-8). La figura que marcó este cambio ha sido el Obispo Samuel Ruiz, quien se pronunció en favor de los pobres bajo la teología de liberación. Bajo su dirección, la diócesis emprendió la reorientación del movimiento evangelizador en el cual, por ejemplo, se empezaron a tomar en cuenta las prácticas comunitarias de la asamblea y la participación de los catequistas a estas.

La teología de la liberación nació y se extendió en el continente Latinoamericano en los setentas y ochentas. En Chiapas, se tradujo en una fuerte voluntad de indianización a través especialmente de la «inculturación», término empleado por los eclesiásticos para designar las formas en que el proyecto cristiano se moldea a partir de las culturas autóctonas. Este proyecto se llevó a cabo sobre todo en las comunidades tzeltales, donde se llegó a hablar hasta de una “Iglesia indígena”, y aún de una “Iglesia tzeltal” (Le Bot, 2008: 20). La Iglesia se desarrolló en función de la población indígena, al mismo tiempo que sostenía una competencia con las iglesias evangélicas (protestantismo histórico, y sobre todo pentecostal) y milenarias (adventista, Testigos de Jehová, Iglesia mormona).

Los evangélicos han sido los más refractarios al zapatismo en la Selva Lacandona (Le Bot, 2008: 22) pero en general, tanto el neocatolicismo como las nuevas iglesias exhiben una ruptura con la comunidad tradicional y el antiguo sistema de cargos. Los misioneros evangélicos han acompañado a los indígenas en la colonización de la selva, apoyándolos en la migración y ayudándolos en su establecimiento (Le Bot, 2008: 21). A pesar de las diferentes expresiones sociológicas, ideológicas y políticas, los movimientos católicos, evangélicos y los otros grupos revelan un cambio de sentido (Le Bot, 2008: 22). Pero han sido las comunidades de neocatólicos de la selva las que aplican de manera más amplia el discurso de la teología de la liberación (Le Bot, 2008: 23).

De esta manera, la Iglesia, con sus múltiples corrientes, ha intervenido en las comunidades chiapanecas y junto con la teología de la liberación, se ha ido transformando, a medida que entró en contacto con las comunidades indígenas. Estas últimas también iban cambiando de configuración, por su migración a la Selva Lacandona y los nuevos vínculos que tejían con la teología de la liberación.

Así pues, la confluencia de diversas corrientes eclesiásticas y de diversos movimientos indígenas emergentes en los ochentas impulsó la revuelta indígena campesina de estos años. La llegada de la teología de la liberación ha posibilitado esto, pues se propuso la idea de una iglesia movilizadora y emancipadora, al servicio de lxs “marginadx”, donde las mujeres indígenas fueron las principales interesadas en este proceso.

De esta manera, la acción de las mujeres indígenas dentro de este sector ha sido primordial para la constitución de redes, a través de encuentros entre diversas mujeres indígenas de diferentes zonas de Chiapas y al mismo tiempo, impulsó su contacto con las mestizas afiliadas a las mismas comunidades eclesiásticas. Como se ha mencionado en los anteriores capítulos, las mujeres se involucraron fuertemente en los movimientos eclesiásticos de la teología de la liberación que representaron espacios de encuentros y de constitución de redes de mujeres rurales. La toma de conciencia de su condición de género y etnia empezó cuando pudieron compartir sus experiencias dentro de estos espacios. Más adelante, se explica cómo el espacio eclesiástico constituye un lugar de vínculos entre mujeres.

Por lo tanto, la Iglesia no ha representado siempre un símbolo de unión entre indígenas. En efecto, la llegada del zapatismo generó divisiones entre lxs religiosxs y lxs que no lo eran. De esta manera, el zapatismo se ha opuesto a la religión, impidiendo la entrada de cualquier grupo religioso en sus Caracoles, sin embargo, todos los municipios de alrededor poseen iglesias, tanto protestantes como evangélicas, entre otras. A nivel histórico, tampoco se puede separar el zapatismo de la religión, pues ha sido la confluencia de estos diversos sectores que permitió la emergencia de los movimientos indígenas. Por ejemplo, en el discurso de las zapatistas se asegura frecuentemente que el maltrato y la violencia intrafamiliares están estrechamente ligados con el consumo de alcohol, por eso, en la mayoría de los documentos piden la restricción o la prohibición de la venta del alcohol dentro de las comunidades. Prohibición también promovida por la propia Iglesia, omnipresente en las comunidades -a pesar de que la rechacen- y de cierta manera, es conveniente su prohibición tanto para la Iglesia como para las mujeres.

En resumen, en las comunidades zapatistas se rechaza cualquier proselitismo religioso, sin prohibir por lo tanto que sus miembros estén afiliados a una cierta corriente. De hecho, la alusión a las diferencias étnicas, religiosas y políticas no solo aparece en la Ley de Mujeres, sino también es definida en otras secciones del conjunto: en la Ley de Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha y en la Ley Agraria del EZLN. Pues las tensiones religiosas entre los protestantes y los católicos son una realidad en Chiapas. La catequización de lxs indígenas, contrapuesta a los dogmas evangélicos que critican el sistema del caciquismo y el dominio

económico que conlleva, ha provocado rupturas irreconciliables entre miembros de la misma comunidad (Vuorisalo-Tiitinen, 2016) y por miedo de dividir al EZLN, se ha elegido que la Iglesia no intervenga de manera directa en las zonas zapatistas. Como se ha mencionado anteriormente, la Iglesia tuvo un papel emancipador para las mujeres indígenas y esto se ha reflejado en la inserción de ciertas mujeres procedentes del movimiento eclesiástico al EZLN. Algunas siguen formando parte o formaron parte de la CODIMUJ durante varios años, tal como Judith, mujer indígena base de apoyo del Caracol IV que ha sido entrevistada por la investigadora Millán en marzo 2007 en donde enuncia como su experiencia en la CODIMUJ le ha servido para su lucha dentro del EZLN:

“El trabajo se siente casi igual que con la Coordinadora. Se arreglan las cosas de buena manera. Si por ejemplo multas con dinero a los hermanos o los metes a la cárcel entonces no van entender que hicieron mal cuando maltrataron su mujer. Por eso tienes que dar pláticas. Si un hermano no entra en razón entonces le tienes que explicar para que pueda encontrar el camino... se da pláticas, ya no se puede maltratar. Así está primero en el reglamento, se da pláticas y se pide perdón. Pero a veces si el hombre quiere seguir maltratando, si el hombre dice que es mi costumbre, yo le pego porque no limpiaba y cocina en la casa. Eso no es mero costumbre, es mero pretexto para seguir sus cochinadas. Entonces el reglamento sube y da castigo de trabajo comunitario pero tienen que seguir las pláticas” (Millán, 2014: 176).

En este relato, Judith cuenta los paralelos entre el trabajo en la Codimuj y el trabajo de los colectivos en resolver los conflictos e impartir la justicia dentro del EZLN. Se aborda cómo toman en referencia sus años de experiencias en la Palabra de Dios, en la Codimuj, en la cual aprendieron el trabajo de mediación, de escucha y aconsejo. Esa narración permite observar cómo se fueron tejiendo redes entre religiosas y zapatistas, y sobre todo, como la experiencia religiosa ha sembrado diversas resistencias de mujeres en el contexto rural chiapaneco y pudo permitir, en parte, la eclosión del movimiento de mujeres zapatistas.

Por otra parte, existe una cosmovisión proveniente de la cultura máyense dentro de las comunidades indígenas de Chiapas, fuertemente vinculada con una espiritualidad marcada que implica una serie de prácticas específicas en torno a la idea de complementariedad, las cuales constituyen el legado de un pasado religioso cristiano conectado con una cosmovisión indígena particular del propio territorio, que implica una redefinición y negociación de la cultura en la cual se debate que es “costumbre” y que no.

La cosmovisión indígena en Chiapas constituye una disposición de género, que actúa dentro de un cierto régimen de género y su estudio permite analizar cómo las relaciones de género se administran entre sí, a partir de esta propia cosmovisión.

5.1.2 La cosmovisión indígena y las alianzas entre mujeres en Chiapas

La espiritualidad tal como se entiende en las comunidades indígenas chiapanecas, son un conjunto de creencias y saberes, ligados con los ancestros y el entorno natural. Esta se fundamenta en una cosmovisión indígena, que trae consigo una concepción del mundo diferente de la lógica capitalista, en donde predomina la relación con el territorio por razones sagradas, y se presentan formas diversas de aprehender lxs seres vivxs y la vida en general. Constituye la base del conocimiento y de la educación indígena en Chiapas, la cual implica que el conocimiento indígena se fundamenta en la sabiduría ancestral y la voz de los ancianos, como maestros de las futuras generaciones. Esto, bajo la idea de que se consoliden las prácticas espirituales, base de su cultura, a través de la enseñanza de los adultos/mayores hacia los jóvenes y niños (Hernández, 2004). Hernández (2004) cuestiona la inequidad relacionada con la diferencia sexual y cómo, de alguna manera, esta concepción deposita el saber y el poder en función del sexo, o en este caso, de la edad y pregunta: “¿No acaso muchas nuevas líderes indígenas son mujeres jóvenes que han tenido que enfrentar las normas ancestrales?” (Hernández, 2004).

En este sentido, se puede cuestionar -sin negar que el saber proviene también de la experiencia acumulada- hasta qué punto lxs ancianxs aceptan las críticas y propuestas, por ejemplo, frente a la actitud insumisa actual de las mujeres indígenas contra las “malas costumbres” vigentes en sus culturas. En cierta medida, la complementariedad implica repensar la cultura indígena desde la equidad de los géneros y puede convertirse en herramienta para cuestionar “las actitudes colonizadoras de los hombres indígenas” (Hernández, 2004).

De la misma manera, dentro de la cosmovisión indígena en Chiapas, las mujeres indígenas y campesinas asocian el significado de ser madre a la posibilidad de dar continuidad al pasado, conectándolo con el futuro, así, tener hijxs se inscribe directamente en la cosmovisión, la normativa y la cultura tradicional. En este sentido, se generan una serie de rituales familiares tales como el matrimonio tradicional indígena -que estará desarrollado en el segundo apartado- en donde los futuros suegros tienen que pagar por la novia, y así se establece la cohesión grupal de parentesco ritual entre las familias de los contrayentes. La espiritualidad es considerada como central dentro de las relaciones sociales, las cuales se construyen con base en la complementariedad, armonía y respeto a los seres vivos e inanimados con un valor de

intercambio entre los propios seres humanos, los seres humanos y la naturaleza (Hernández, 2004).

De esta manera, se puede observar en las comunidades indígenas chiapanecas, la existencia de un imaginario de dualidad-complementariedad relacionado con la ideología de colectividad, en las relaciones de pareja. Esta concepción se reforzó con la promoción de la complementariedad como forma de pensamiento ancestral por parte de las organizaciones religiosas y civiles, sin que por lo tanto incluya una igualdad en la práctica. Por ejemplo, las esposas de los diáconos acompañan a sus esposos en todos los rituales, pero quienes tienen el cargo son ellos. De este modo, las decisiones de una pareja pueden resultar desiguales en acuerdos, pero consensuados en pareja, a pesar de que hayan implicado una consulta con las mujeres o que haya sido el resultado de una negociación de poder o de reconocimiento del otro (Olivera, 2014: 220). Algunas mujeres indígenas mayas han redefinido el concepto de género asociado a la cosmogonía y la espiritualidad:

“Una relación respetuosa, sincera, equitativa, de balance, de equilibrio –lo que en occidente sería equidad–, de respeto y de armonía; en la que tanto el hombre como la mujer tienen la oportunidad, sin que suponga una carga más para la mujer, sino un elemento facilitador. Solamente así se podrá estar bien espiritualmente, con el propio ser humano, con la tierra, el cielo y los elementos de la naturaleza que nos dan oxígeno... Por lo que, para nosotras, hablar de enfoque de género supone remitirse al concepto de Dualidad manejado desde la cosmovisión indígena, según el cual, todo en el Universo se rige en términos de Dualidad, el cielo y la tierra, la felicidad y la tristeza, la noche y el día, y se complementan: el uno no puede estar sin el otro” (citado por Hernández, 2004).

Esta redefinición permite aclarar diferentes elementos: por una parte, que la organización de las indígenas no excluye a los varones, a la vez que dialoga con el feminismo “urbano”, aportando nuevos elementos al concepto. Sin embargo, también conlleva nuevas dudas sobre diferentes aspectos, tales como la dualidad, que no parece dar cabida a la diversidad sexual (alude a pares opuestos), además de considerar al hombre y a la mujer como esencialmente dualidad complementaria, ubicadas en el corazón de su cultura, diferenciándose de esta manera de algunas feministas que consideran fundamental borrar la diferencia masculino-femenino. Serret (2002) completa mencionando que si el dualismo constituye la base de las construcciones simbólicas de todas las culturas, ello no significa por lo tanto que no exista una relación jerárquica y subordinada por cada par complementario. En efecto, la mujer y el hombre pueden ser par complementario en muchos aspectos, pero eso no impide la subordinación de las mujeres, es decir, se puede ser inequitativo y complementario a la vez.

Así, se puede plantear más bien la necesidad de construir una complementariedad equitativa en un ejercicio crítico que revele la desigualdad de la complementariedad en la práctica (Hernández, 2004).

Empero, se puede entender la dualidad y complementariedad de otra manera, considerando que no existe solo una dualidad de opuestos complementarios, sino una serie de dualidades que estructuran el cosmos mesoamericano/maya y que se impone como dispositivo perceptual mesoamericano (León Portilla, 1983; López Austin, 1984). Esta dualidad ha sido fuertemente criticada por teóricas feministas pues se inscribe en la concepción del sujeto liberal, construido como autocontenido e individual, reivindicando la independencia del sujeto “mujer” como ideal de realización personal al margen de lo colectivo (Millán, 2014). Sin embargo, en el imaginario cosmológico y en las prácticas de las luchas sociales indígenas, no existe el concepto de individuo autocontenido, ni para la mujer ni para el varón, sino que prevalece el “nosotros” comunitario (Lenkesdorf, 2005). Así, en este contexto, no es contradictorio reclamar a la vez los derechos de las mujeres y los derechos colectivos de los pueblos. Como lo manifestaron los discursos de las mujeres zapatistas en La Garrucha (Marcos, 2009), los derechos de las mujeres (conceptualizados convencionalmente como derechos individuales) y los derechos colectivos de sus pueblos, van juntos y a la par (Millán, 2014: 25). De esta manera, el concepto de intersecciones puede ser relevante para analizar este proceso. En efecto, la interseccionalidad ha sido un concepto útil teóricamente para explicar y orientar las reivindicaciones de las feministas negras en el norte geopolítico y puede ampliarse a otro espacio social: el de las luchas de las mujeres indígenas. En este sentido, se unen los derechos de las mujeres y los derechos de los pueblos, entre derechos individuales y derechos colectivos. Estos constituyen una intersección en donde uno no puede existir sin estar incluido y modificado por el otro. En la lucha zapatista, no se puede concebir la lucha de las mujeres contra o al margen de los hombres, es más, no se concibe sin la conjunción con la familia, la comunidad, el pueblo (Marcos 2011: 120).

Más adelante, se abordará el discurso de una mamá zapatista, la cual se identifica desde la cosmovisión y la idea de complementariedad a la vez que subvierte fuertemente el orden de género por el nuevo contenido que le da a su papel de madre.

Esta cosmovisión también ha determinado sus redes y otras veces, rupturas con ciertas feministas occidentales que rechazaban este imaginario para la emancipación de la “mujer”. Paralelamente, la confrontación entre diferentes visiones sobre cómo llevar a cabo la lucha de las mujeres también permitió el cuestionamiento mutuo de las prácticas de las mujeres, por

ejemplo, referente a las feministas occidentales, han podido cuestionar su etnocentrismo. De hecho, en el discurso de las zapatistas, es posible detectar las huellas de los grupos de mujeres católicas y antropólogas feministas, pero ello no significa que el germen del cambio no pueda haber surgido también de las propias indígenas. Por ejemplo, la LRM suscitó amplias negociaciones con los pueblos y en las páginas de diferentes periódicos, incluso en la ciudad (Pérez Enríquez, 2002: 132). No fue solo preparada para la incorporación de las mujeres al EZLN, fue también el resultado de un cambio que empezó a desarrollarse con la reorganización de los trabajos entre hombres y mujeres dentro de la comunidad, consecuencia de la colonización de la Selva Lacandona (Vuorisalo-Tiitinen, 2016: 64).

Esta misma idea de dualidad complementaria se traduce por prácticas específicas dentro de las comunidades y se pueden observar en los discursos de las zapatistas, cuando hacen referencia a la idea de dualidad y complementariedad, como marca de diferenciación entre la lucha de las mujeres feministas urbanas y occidentales y su propia lucha. Reivindican el hecho de que la lucha debe de ser conjunta y colectiva, sin embargo, ello no impidió que las mujeres zapatistas organizaran eventos solamente de mujeres, sin presencia de hombres o con presencia limitada a ciertos ámbitos, estrategia adoptada también por feministas urbanas. En cuanto a sus redes de apoyo, Patricia, ex-integrante de la Junta de Buen Gobierno (JBG) perteneciente al MAREZ Magdalena de la Paz, explica en la Escuelita Zapatista de 2014 cómo se gestiona el apoyo recibido del exterior dentro de la organización:

“La Junta de Buen Gobierno de la Zona Altos de Chiapas tiene la relación solidaria con otras organizaciones nacionales e internacionales que nos vienen a visitar y a compartir sus formas y experiencias de vida en sus países y nos compartimos apoyos morales, también hay grupos y organizaciones que dejan una pequeña donación económica. Hay organizaciones solidarias que nos apoyan desde sus países, en plantones, manifestaciones, bloqueos, etcétera. También hay otra forma de relación que se da entre las autoridades municipales autónomas y quienes nos visitan, porque hay personas que llegan a la Junta y solicitan autorización para visitar algún municipio autónomo. Hay otras personas nos visitan y que no pertenecen a ninguna organización, esta forma de relación con ellos vemos que es muy importante para nuestra lucha zapatista, porque es una fuerza que le da a nuestra organización cuando nos dicen que la hacen suya y también que somos un ejemplo para que ellos puedan empezar a organizarse en sus países o en otros lugares de nuestro país. Esta forma de relacionarnos con otras personas y organizaciones es algo que nos ha permitido avanzar en nuestra lucha, el mal gobierno no ha podido exterminarnos porque sabe que nuestra lucha se extiende a otros lugares y que hay

organizaciones que simpatizan con nosotros. Aquí en el Caracol II de Oventic llegan visitantes de otros países y también nacionales, muchos sólo llegan a visitar el centro caracol, a conocerlo, pero unos cuantos, algunas personas que llegan dejan una pequeña donación, quieren apoyar al pueblo. Esa pequeña donación se deja en la Junta, no dejan mucho pero de cada donativo se hace un recibo y copias, el recibo lo manda la comisión de vigilancia, una copia se va mandar uno a los compañeros de CCRI, el original se queda en la Junta de Buen Gobierno y otro se lo va a llevar la persona que hizo la donación. Las donaciones se juntan y esos pequeños donativos los administra la Junta. Esos donativos se usan en cualquier gasto que haya en el centro caracol, así se gastan los donativos, pero son pequeños donativos, no dejan mucho, según la cantidad que ellos quieran dejar, cuarenta, cincuenta pesos, cien pesos. Pero cuando se gasta no sólo sabe la Junta sino que cada mes la Junta hace sus informes, se reúnen todos los 28 integrantes que somos para hacer un informe, ahí están integrados unos compañeros del CCRI para que juntos lo veamos cómo se gastan los recursos que hay en la Junta en el centro caracol, o cómo lo administra la Junta de Buen Gobierno.” (Cuadernos de la Escuelita Zapatista, 2014: 33).

En este relato, se puede observar que además del apoyo de otras organizaciones a su movimiento, llegan visitas, nacionales e internacionales que algunas veces dejan donaciones que administra la JBG. Este apoyo externo, según Patricia, refuerza su lucha, pues la legítima porque se extiende más allá de sus Caracoles. Así, a pesar de las críticas de las mujeres indígenas y zapatistas a los conceptos tales como el género y el feminismo, se han originado reflexiones en torno a estos temas y, a través del intercambio con las ONGs, religiosas, académicas, pudieron construir su propio discurso contextualizado sobre las desigualdades vividas por las mujeres indígenas. En este sentido, no se han ido formando aisladamente, sino que la forma de lucha que proponen se construyó en interacción, tensiones, conflictos e aportes con el pensamiento feminista. Estos procesos se tradujeron no sólo en discursos sino también en prácticas novedosas dentro de espacios de poder no institucionales que constituyen un espacio político para el movimiento indígena (Espinosa, 2009: 253).

De esta manera, se puede observar que las redes de apoyo del EZLN son diversas, tanto a nivel local, nacional, como internacional. Estas redes han permitido la acción colectiva de lxs indígenas, y más específicamente de las mujeres zapatistas que han podido en varias ocasiones dirigir acciones colectivas y convocar a numerosas mujeres simpatizantes de su causa, lo que ha posibilitado el diálogo y el cuestionamiento mutuo de la lucha de unas y otras con una mirada crítica y descolonizadora.

En el segundo apartado, se abordarán las estructuras sociales y su papel en el posible desarrollo de acciones colectivas por las mujeres zapatistas. De esta manera, analizaremos el accionar de las mujeres zapatistas dentro de estos ámbitos.

5.2 Límites y oportunidades para la acción colectiva de las mujeres zapatistas en las estructuras sociales

En primer lugar, cabe mencionar que el marco epistemológico para examinar los recursos de la acción colectiva es muy relativo al contexto y no se pueden aplicar los mismos criterios para todos los contextos. En otras palabras, es importante historizar y contextualizar el caso, dado que las posibilidades de recursos no llevarán a la misma acción según se desarrolle en el campo, en la ciudad, en situación de guerra y otros factores que condicionan el acceso y el tipo de recursos empleados. De esta manera, en este primer apartado, se analizarán los patrones perdurables y persistentes producidos en las relaciones sociales de las comunidades indígenas chiapanecas y como ellas conformaron estructuras sociales tales como la del parentesco, la cual implica una serie de limitantes para el accionar de las mujeres indígenas zapatistas. Así, se estudia la división sexual del trabajo como una dimensión del orden de género que agencia las relaciones sociales dentro de las comunidades indígenas y ha dividido esferas para mantener un cierto orden de género que invisibiliza a las mujeres y les limita su accionar político.

En este sentido, el desplazamiento de órdenes locales, derivado de la imposición del orden de género colonial, implicó que se plasmarán ciertos patrones del orden de género occidental al funcionamiento de las comunidades que se han ido moldeando a su contexto y costumbres. De modo que el matrimonio indígena chiapaneco se presenta como un pilar para la constitución de estructuras de parentesco en las comunidades.

5.2.1 El matrimonio en las comunidades indígenas chiapanecas y zapatistas

El matrimonio como institución se implantó con la Conquista, pues permitió el control político de la sexualidad, imponiendo que cada relación sea aprobada por la institución religiosa, y moldeando las relaciones de pareja a los preceptos occidentales. En efecto, a partir de la llegada de los Reyes Católicos, se quiso erradicar prácticas tales como la “homosexualidad” y la “poligamia”, imponiendo que todos los casamientos se hicieran por la

Iglesia, con el objetivo de regular las uniones y asumir un control de las prácticas y de los vínculos sexuales.

Posteriormente, el matrimonio dentro de las comunidades indígenas chiapanecas ha representado y sigue representando un obstáculo para las mujeres a la hora de salir al ámbito público y de cumplir otro papel que no sea únicamente el de esposa. Sin embargo, cabe mencionar que los rituales matrimoniales también ajustan sus características a los cambios económicos y sociales de las propias comunidades, ya que su función es de hacer compatible la posición de la pareja y el funcionamiento de la comunidad o del grupo al que pertenecen (Olivera, Gómez et al., 2010: 35).

En concreto, el matrimonio dentro de las comunidades indígenas constituye una etapa en la vida que significa para los hombres, su pertenencia plena al grupo. Así, el matrimonio, a cualquier edad, marca el paso a la adultez y en las comunidades indígenas, posibilita el acceso a la tierra para los hombres, al sistema de cargos políticos religiosos y a obtener representatividad dentro de la comunidad. Los hombres con esposa son reconocidos como miembros plenos de la comunidad y con la capacidad de cumplir cargos. Ellos representan y median la participación de las mujeres y de sus hijxs en los espacios públicos. Para las mujeres, el matrimonio legitima y materializa la expectativa de maternidad, como su función social existencial. De esta manera, el matrimonio, sea decisión voluntaria de la mujer o no, marca la aceptación de su posición dependiente y subordinada hacia el padre y posteriormente, hacia el marido y la familia de este. En pocas palabras, el matrimonio constituye el modo socialmente aceptado para que las mujeres se realicen (Olivera, Gómez et al., 2010: 35). Este imaginario mantenido en el seno de la comunidad y asumido por la mayoría de las mujeres constituye una autolimitación interiorizada que ha permanecido como norma social de generación en generación (Olivera, 2014).

En cuanto al ritual matrimonial, implica la compra de la novia, con un precio acordado antes entre el novio y sus suegros, que asegura al marido la fidelidad, el servicio y la obediencia de la mujer. En algunas comunidades indígenas de los Altos de Chiapas, se sigue vendiendo a las mujeres de acuerdo con su edad y su virginidad. Al contrario, los hombres no están plegados a esta condición y es socialmente aceptado que mantengan otras relaciones (Olivera, 2014: 96). Por ejemplo, la tradición tzotzil de los Altos de Chiapas establece para la boda una serie de requisitos, algunas veces, todavía vigentes en ciertas comunidades. El rito consiste para el futuro marido en visitar la casa de la novia, durante varios años en los cuales el padre de ella recibe comida, favores, aguardiente. Durante este periodo, la novia se mantiene al margen de

este ceremonial, sin poder tomar ninguna decisión, y cuando se formula una respuesta positiva, se empieza el noviazgo. Sin embargo, el novio sigue alejado de cualquier contacto con la novia, dado que a quien tiene que agradar es al padre, por medio de regalos, pláticas alrededor de aguardiente y trabajo para él (Leyva, s.f.: 84). El amor romántico, tal como entendido en la cultura occidental, no es condición previa, pues en la mayoría de los casos, los afectos no determinan la selección del cónyuge. El matrimonio es el ritual que garantiza la reproducción biológica y cultural de la comunidad, con los ajustes necesarios según el contexto y constituye un rasgo cultural constructor de redes sociales familiares, comunitarias y una organización fomentada alrededor del parentesco (Freyermuth, 2001).

En este sentido, la estructuración del parentesco a partir del matrimonio también restringe los vínculos sociales de las mujeres. En efecto, existen reglas específicas de parentesco: la patrilinealidad, que ocurre cuando una nueva pareja establece su residencia en la casa paterna del novio; la virilocalidad, que consiste en que la residencia sea facilitada en las tierras de la familia del varón; y la endogamia, que tiene que ver con el alejamiento de la mujer de su núcleo familiar para ingresar al del novio (Coronado, 2010: 22). Tales normas provocan generalmente que las mujeres no contarán con redes de apoyo propias, sino que dependan solamente de los vínculos que puedan crear con miembros de la familia extensa del marido, además que dificulta fuertemente su acceso a la tierra.

Por ejemplo, las relaciones de parentesco en las comunidades tzeltales se caracterizan por la endogamia, entendido como la formación de parejas entre los miembros de la misma comunidad. Villa Rojas (1985) explica que el sistema de parentesco se divide en clanes patrilineales, es decir, se organizan en grupos de familias de origen paterno junto con los apellidos que les corresponden. Araiza (2004), en su trabajo etnográfico realizado en los alrededores del Caracol zapatista de Roberto Barrios en el 2004, muestra la existencia de cuatro o cinco apellidos principales, con algunos casos de emparejamiento ajenos a la comunidad. Sin embargo, estas relaciones de parentesco se han ido alterando con el zapatismo, debido principalmente a conflictos familiares surgidos de las diferentes pertenencias a grupos políticos, es decir, zapatistas y no zapatistas, lo que hizo difícil la convivencia en un mismo espacio (Araiza, 2004: 206).

En este sentido, desde finales de los ochentas, la familia indígena se convirtió en un espacio en constante tensión y crisis entre costumbre y modernidad neoliberal, con nuevos fenómenos tales como la migración de los hombres, el trabajo de las mujeres como sustento

económico de la familia y la vía del estudio para lxs jóvenes que implica la salida de la vida campesina para dirigirse hacia el trabajo asalariado del mundo laboral capitalista (Olivera, Gómez et al., 2010: 35).

De este modo, uno de los derechos mencionados por las zapatistas en la Ley Revolucionaria de Mujeres (LRM) está relacionado con el matrimonio y corresponde al punto séptimo que declara: “Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.” Posteriormente, los diferentes puntos de la LRM pudieron ser comentados por mujeres zapatistas, durante el evento de la Escuelita Zapatista, diez años después de su promulgación. En este contexto, Guadalupe, miembro de las BAEZLN, abordó el tema del matrimonio respecto a la Ley y su cumplimiento:

“Se sabe que antes a las mujeres no se les tomaba la decisión si se querían casar o con quién se querían casar, ellas no tenían voz, no era tomada en cuenta su palabra, nada, era una mala costumbre. Las compañeras eran cambiadas por trago, por animales, por dinero y aunque eran niñas, tal vez hasta de 10 años, obligadamente las casaban con quien los padres decidían. Esto hace pocos años que empezó a cambiar, ahora la mayoría de los padres ya les preguntan a sus hijas si se quieren casar o con quién se quieren casar, por eso decimos que se ha avanzado en este punto. Aunque todavía a veces, muy poquito sucede pero todavía sucede, se casan de 13 o 14 años, y decimos que aún no es su momento pues es necesario que la compañera avance en su estudio, todavía es tiempo de su preparación. Vemos que con el cambio de vida en la organización ahora sucede que se concentran muchos jóvenes, muchas jóvenes, en diferentes trabajos, en diferentes áreas, y no podemos evitar nosotros que se conozcan, que platicuen, que convivan. Está bien si se hablan pero si ya va a ser para un noviazgo se dice aquí que se tenga el permiso de los padres y que no agarren las malas costumbres de las ciudades donde los novios sólo así se juntan sin respeto a sus padres, a sus madres o que se van con quien ya está casado, eso se ve mal aquí en la zona, yo creo que en toda la organización.” (Cuadernos de la Escuelita Zapatista, 2014: 25)

Este discurso revela que han sucedido cambios importantes respecto al matrimonio dentro del EZLN, pues en muchos casos, los padres preguntan la autorización a sus hijas. Sin embargo, sigue habiendo matrimonios a los 13 o 14 años y la decisión de la hija no es autónoma, sino que requiere la autorización de los padres para poder casarse. En este sentido, la aplicación de la ley sigue ambigua, la máxima autoridad decisoria sigue siendo los padres, como signo de respeto de la hija hacia los padres. Falta ver si esta decisión se toma de manera conjunta entre lxs padres en todas las familias, o si sigue siendo el padre el que toma la decisión y si se lleva a cabo un proceso de diálogo entre lxs interesadxs antes de la decisión.

Por otro lado, el matrimonio también implica la posible existencia de violencia intrafamiliar que puede constituir un freno a la participación y agencia de las mujeres, pues restringe sus oportunidades de recursos para implicarse en la organización zapatista. A nivel del discurso, la desigualdad entre hombres y mujeres se rechaza; sin embargo, en las prácticas, los cambios son casi imperceptibles. Las dificultades de cambiar en la práctica las relaciones entre hombres y mujeres dentro del hogar son muchas y tienen que ver con la existencia de una cultura en donde la división sexual del trabajo es una prescripción trascendente, establecida sobre bases simbólicas de complementariedad entre hombres y mujeres, pero que en realidad ha privilegiado las posiciones de poder de los varones, cuya masculinidad encuentra sus fuentes de valoración en el autoritarismo, la discriminación, la explotación y la violencia hacia las mujeres. Actitudes que se incrementan con el alcoholismo, refugio simbólico para olvidar la pobreza, la discriminación y la guerra (Olivera, 2004: 40). En cuanto a este tema, se ha elaborado una demanda en la LRM, que Guadalupe comentó durante la Escuelita Zapatista:

“Octavo.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente. Este punto aquí en la zona decimos que no se ha cumplido totalmente porque la violencia física no es lo único que se da, hay otros tipos de maltrato. Algunas veces hay golpes físicos y hay veces que no hay golpes físicos pero encontramos que estos problemas de maltrato todavía pasan y afectan a cualquiera de nuestros niveles de trabajo. Decimos que a veces ha habido intentos de violación, pero no de los compañeros, sino porque las compañeras no pueden andar solas y tienen que ir acompañadas porque a veces en el camino hay intentos de violación, aquí en la zona lo que se ha sabido es que no son compás los que hacen eso, hemos encontrado que sí se ha dado por los partidistas estos intentos de violación o incluso violaciones. También vemos que en este punto se ha cambiado porque los compañeros ya respetan a las compañeras, aunque hay una minoría que todavía no da un buen respeto a las compañeras. A veces sí ha sucedido, cuando ha habido maltrato y la compañera se queja, se llega a saber, se ha castigado hasta con una semana de cárcel, se ha tenido que aconsejar para que el compañero aprenda a respetar a las compañeras y así se ha corregido.” (Cuadernos de la Escuelita Zapatista, 2014: 27)

En este discurso se puede constatar que la LRM no pudo encubrir todos los aspectos de la vida cotidiana. En efecto, las violencias y violaciones ocurren mayormente cuando las mujeres salen solas y por parte de no zapatistas. También considera que las violencias por parte de los compañeros zapatistas han disminuido y cuando tuvo lugar y ha sido denunciada, se ha aplicado una sentencia. Sin embargo, menciona la carencia de la LRM, en no encubrir otros tipos de violencias que no son únicamente físicas.

Las restricciones del hogar familiar no permiten que las mujeres participen, aunque en la LRM se les otorgue el derecho de salir y de participar. En efecto, si las responsabilidades familiares no se reparten, las mujeres siguen cumpliendo con las múltiples tareas del hogar y no consiguen apartar tiempo para intervenir y participar en el ámbito público. En este sentido, el tiempo que se les otorga para el accionar político está estrechamente ligado con la familia. Por otro lado, en el propio acto de participación política, la escucha y legitimidad que se les da puede también constituir un freno para que su voz tenga un real alcance, en el caso por ejemplo de burlas o falta de atención por parte de los hombres durante una intervención femenina. De esta manera, Yolanda, promotora de educación en Magdalena de la Paz, Caracol II Oventik, expuso en la Escuelita Zapatista del 2014 los diferentes obstáculos que se han presentado para que las mujeres participen en la organización política del EZLN.

“Como de por sí se sabe, se hizo esta ley de las mujeres justamente por la situación que las compañeras vivían, es por eso que se inició esta ley, porque más antes sufrían bastante. Esta ley ya la tenemos escrita, la tenemos en los cinco caracoles. Este problema que tenemos no solamente es problema de las compañeras, incluye a los compañeros también, porque cuando se le da un cargo a una compañera a veces los compañeros no dejan salir a su esposa o a su hija, ya depende, hay veces no le dan el derecho, la libertad, por eso el problema incluye también a los hombres. No quiere decir esto de que es solamente culpa de los hombres, el problema incluye a las compañeras también. Es problema de todos porque hay veces que aunque el hombre le da derecho a su esposa, pero hay veces que la misma compañera no quiere, dice 'no puedo', o por varias razones no participa. Una es porque hay veces que las mujeres tienen muchos hijos, hay veces que es un problema también, donde no podemos desempeñar un cargo, no nos deja libre a nosotras. Hay muchas razones de por qué se discute todavía al tomar un cargo. Como decimos, es culpa de todos, no solamente de las mujeres o los hombres, es de todos este problema, entonces justamente se hizo esta ley.” (Cuadernos de la Escuelita Zapatista, 2014: 24)

En este discurso aparece claro que la participación política de las mujeres depende de muchos factores. Estos obstáculos van desde la prohibición por parte del hombre de salir de la casa al propio miedo o vergüenza por parte de las mujeres de participar en el ámbito público, hasta la falta de tiempo por demasiadas responsabilidades domésticas que las impide realizar otros trabajos en la comunidad. Yolanda considera que este tema concierne tanto los hombres como las mujeres y es tarea conjunta enfrentar y considerar este problema juntxs. De la misma manera, Andrea, del Caracol IV Morelia, explicó en el mismo evento, las dificultades que las mujeres enfrentan en su accionar político.

“Hemos tenido muchas dificultades porque a veces no todas sabemos leer, no todas sabemos escribir, hay algunas compañeras que todavía no saben hablar en castilla, se les dificulta mucho.

Esa es una de las dificultades que hemos encontrado en cada área de trabajo. También tenemos dificultad cuando a veces salimos a hacer un trabajo, por ejemplo en la zona. A veces salimos temprano de nuestras casas y a veces no encontramos carro, a veces llegamos tarde a donde se hace el trabajo, pero no es por gusto sino es por esa dificultad que tenemos. También a veces hay algunos priistas, hombres priistas, que nos faltan el respeto como mujeres. Ha habido muchas de esas dificultades también, hemos encontrado borrachos en el camino, nos empiezan a molestar, a decir muchas cosas, también ha habido esas dificultades. También nos hemos arriesgado, porque es un riesgo que corremos como mujer, porque puede ser que haya alguien que tiene malas intenciones. Hemos visto las dificultades en las compañeras que tienen hijitos, a veces salen a hacer el trabajo, sea en la zona, en el municipio o en la región, a veces los niños se enferman ahí. Es una dificultad que vemos, pero si hay algún niño que se enferma la Junta se encarga de ver que se le dé atención médica, también si hay alguna compañera que se enferma dentro del trabajo siempre ha habido esa atención. Hay muchas dificultades, no sólo eso, hay muchas, yo creo que en cada caracol o en cada zona también tienen esas dificultades, pero a pesar de todas esas dificultades que tenemos estamos haciendo el trabajo hasta donde nosotros podemos, porque si llegas a tener una dificultad y te quedas ahí nomás, como que no, hay que seguir adelante hasta donde nosotros podemos.” (Cuadernos de la Escuelita Zapatista, 2014: 56)

En este discurso aparece que las mujeres zapatistas, aun cuando logran salir y participar políticamente en la esfera pública, encuentran frenos, como por ejemplo, los intentos de violaciones por parte de hombres no zapatistas, o bien, además de su cargo político, tienen que llevar con ellas sus hijxs y cuidarlos mientras cumplen con su cargo. Sin embargo, Andrea considera que no se puede abandonar la lucha por ningún motivo u obstáculo, pues afirma que tienen que seguir en este camino organizativo. También, es importante resaltar que no existe una frontera territorial clara, entre zapatistas y no zapatistas y en este sentido, la LRM es difícil de cumplir cuando se violenta a las mujeres zapatistas fuera de la frontera ideológica zapatista. En efecto, el asunto de la convivencia de lxs zapatistas con otras comunidades y pueblos no zapatistas, constituye una problemática cotidiana -pero que no se abordó, en tanto rebasa los objetivos de la presente investigación-.

Asimismo, la cuestión intrafamiliar es difícil de regular únicamente a través de la LRM. Pues si bien ésta última permitió que se denunciarán actos de violencia en contra de las mujeres zapatistas, su participación en el escenario público sigue siendo limitada en razón de la asignación de tareas del hogar o el miedo internalizado de las propias mujeres zapatistas. Sin embargo, el simple hecho que lo expresen, en el marco de eventos y en la comunidad, obliga replantearse de manera constante ciertas dinámicas discriminatorias en las comunidades del EZLN. De esta manera, el accionar político de las mujeres zapatistas se inscribe en la

apropiación de un discurso propio, caracterizado por una identificación conjunta y colectiva que permite la inserción en un movimiento político propio y específico, en el cual ellas mismas se enuncian.

Además de los aspectos mencionados anteriormente que conforman ciertas estructuras de parentesco, el funcionamiento político de las comunidades indígenas chiapanecas en acuerdo con prácticas religiosas, posicionaron sistemáticamente a los hombres en una posición de autoridad, lo cual constituyó una estructura patriarcal de las relaciones de género.

5.2.2 La organización política comunitaria y zapatista

La organización política de las comunidades indígenas en Chiapas y posteriormente del EZLN, ha determinado fuertemente el accionar político de las mujeres indígenas y su acceso a espacios como recursos.

Así, Olivera (2014) retrata la organización comunitaria de Chiapas, analizando cómo los espacios intermedios (organizaciones sociales, comunidades, movimientos) se articulan entre sí, planteando de esta manera dos dimensiones de relaciones que se presentan en el espacio comunitario: una, hacia el interior, entre la comunidad y las familias y la otra, hacia el exterior, entre la comunidad y las estructuras estatales. Estas dimensiones, con sus contradicciones, están articuladas de manera jerárquica, lo que permite la integridad, el poder y el funcionamiento patriarcal del poder del Estado que controla y margina a las mujeres, no solo a través de las políticas públicas institucionalizadas, sino también por medio de la violencia militar y el desarrollismo contrainsurgente.

Las instituciones elementales de poder hacia el interior de este espacio intermedio han sido y son la asamblea y las autoridades comunitarias, siempre constituidas por varones. En la época prehispánica, la Asamblea, Altepetl o Consejo de nobles ancianos estaba conformado por los jefes de familia, generalmente los más ancianos y prestigiosos de la comunidad. Sus funciones eran político-religiosas, se encargaban de cumplir con los rituales, ofrendas y sacrificios con el fin de que las deidades (tierra, luna, sol, agua, viento) conservaran su camino cíclico y que el equilibrio cósmico permaneciera con la presencia de los ancestros y la armonía para resistir colectivamente los ataques terrenales y los peligros sobrenaturales (Olivera, 2014: 222). De acuerdo con García de León (1985: 38-39), el conjunto de autoridades se conformaba a través de un tejido de lealtades articuladas por el parentesco real o mítico y un centro ceremonial. Cada autoridad era garante de su familia o linaje en el cumplimiento estricto con las normas, los rituales domésticos y públicos, tributos y servicios, para el funcionamiento local

del señorío al que pertenecían y entre ellos, se elegía al representante. Las estructuras político-religiosas generalmente presentaban semejanzas entre las diferentes culturas, pero las autoridades recibían nombres diferentes, por ejemplo, *kantinab* era la autoridad máxima en Tenejapa mientras que en otras zonas náhuatl, se denominaba tlatoani (Olivera y Reyes, 1968). El parentesco, la asamblea, el territorio común y la cosmovisión intersubjetiva entre las personas, el equilibrio de la naturaleza y del cosmos, eran los elementos jurídicos sobre los cuales se fundamentaba el funcionamiento colectivo y comunitario.

A pesar de que la estructura inicial haya sido afectada por las conquistas de diferentes pueblos, la comunidad campesina y el régimen tributario siguió vigente desde los señoríos mayas hasta la conquista. Se pudo resaltar que algunas mujeres nobles de la cultura maya clásica tuvieron cargos políticos importante, como la llamada Reina Roja de Palenque, pero la mayoría eran campesinas que no tenían acceso a ellos; no obstante, se piensa que las relaciones de género estaban más cercanas de la idea de complementariedad y equilibrio (Connell y Pearse, 2018).

Con la conquista española, las comunidades campesinas fueron concentradas y reestructuradas de acuerdo con la lógica occidental cristiana y con los intereses tributarios de la Corona. En su interior, la jerarquización de los cargos se complejizó al combinarse con las estructuras de dominio colonial y las jerarquías del servicio religioso. La estructura comunitaria sirvió a los conquistadores para imponer su dinámica económica y política, haciendo uso del cristianismo que, junto con el sistema de cargos, dio origen a una identidad colonizada de indígenas subordinados al sistema colonial (Olivera, 2014: 222). En este sentido, se pudo documentar que el sistema de cargos predominante en Chiapas hasta mediados del siglo pasado y que conserva algunos rasgos en la actualidad, tuvo su origen en el siglo XIX, cuando se dio la unión de la jerarquía cívica y religiosa (Palomo, 2005: 120; Garza y Toledo, 2004: 63; Rus y Wasserstrom, 1980: 3). Así, el funcionamiento comunitario fue cambiando su estructura horizontal y la búsqueda colectiva y terrenal de la buena vida para todos, conocida bajo el nombre de *lekil kuxlejal*, por una estructura vertical, autoritaria, controlada por la ideología cristiana-occidental, donde la existencia depende de un dios que castiga con la muerte eterna a quienes no se someten a su poder que en este caso, era el de los dominadores (Olivera, 2014).

Finalmente, a medida que se conformó el Estado nacional en el siglo XIX, en las comunidades se fueron imponiendo las estructuras municipales y locales del gobierno nacional, así como las autoridades correspondientes en el nivel estatal con funciones y formas de representatividad diversas y que con frecuencia, han funcionado paralelamente a las estructuras religiosas tradicionales (Olivera, 2014). Así, en la mayor parte de las comunidades indígenas chiapanecas coexisten dos formas de organización política: la municipal y el sistema de cargos.

Estos dos espacios, a veces entrelazados, no cuentan con la participación de las mujeres indígenas. La política tradicional en las comunidades indígenas está representada por el sistema de cargos, la cual constituye: “[...] un aparato de autoridad, representación, gestión y toma de decisiones, fundado en una jerarquía religiosa con un sistema de escalas, estructurado en función del sexo y la edad de los integrantes de la comunidad (Bonfil, 2002: 72). Olivera (2014) especifica que en el sistema de cargos, los hombres no solo se reservan para sí los cargos de dirección, sino las acciones correspondientes a la toma de decisiones, tales como: designación de candidatos, juntas, reuniones y acciones comunitarias.

De esta manera, Bonfil (2002) afirma que en términos políticos y de ejercicio de autoridad, la comunidad indígena está conformada por una asamblea comunitaria integrada por los jefes de familia, responsables de la unidad familiar y con derecho a la tierra, lo que lleva a la exclusión de los otros integrantes de la comunidad en la toma de decisiones. También el comisariado ejidal es un espacio muy masculinizado puesto que el Estado ha realizado el reparto agrario excluyendo a las mujeres (Oehmichen, 1999). De esta manera, las mujeres no pueden participar en la toma de decisiones salvo cuando son viudas y que pueden acceder a títulos de propiedad de la tierra. Así, a nivel de gobiernos locales, las mujeres indígenas ocupan muy pocos cargos en general (Araiza, 2004: 77).

De hecho, aún cuando las mujeres han tenido algunos espacios de participación reconocidos en las comunidades tales como: los comités comunitarios de mujeres, comités para fiestas y rituales religiosos, de salud, entre otros, estos nunca han cobrado la misma importancia que tienen las asambleas masculinas propias del sistema de cargos (Araiza, 2004). Empero, poco a poco las mujeres han accedido a otros espacios a pesar de las dificultades, pues la misma estructura se ha ido transformando. Al mismo tiempo que también desde sus espacios, las mujeres han podido influir, aunque sea de manera indirecta.

Como se evidenció en el capítulo anterior, el EZLN se organiza con un ideal de autonomía y horizontalidad y cuenta con la participación de mujeres en sus mandos militares y cargos políticos, en las asambleas y en los diversos trabajos públicos necesarios al funcionamiento político de la comunidad, así como la presencia de promotoras de salud, educación y miembras de cooperativas. En efecto, las asambleas y la toma de decisiones colectivas democráticas son centrales en el zapatismo, por lo que se ha hecho más difícil justificar la exclusión de las mujeres dentro de la organización político-militar (Araiza, 2004: 205). En la Escuelita Zapatista en 2014, se han realizado varias entrevistas entre mismos zapatistas para explicar y exponer la organización política a lxs participantes del evento. Así, Rosalinda, ex-integrante de la Junta de Buen Gobierno (JBG) del MAREZ San Juan Apóstol

Cancun en el Caracol II Oventik, ha intervenido para explicar el funcionamiento organizacional del EZLN y el papel que cumplían las mujeres en su seno:

“En nuestra zona tenemos tres niveles de autoridades autónomas: En el primer nivel están los agentes y comisariados autónomos que hay en cada comunidad zapatista, ellos son autoridades directas de la comunidad. En el segundo nivel están las autoridades autónomas del municipio, son las autoridades que controlan y vigilan las comunidades que integran su municipio autónomo. En el tercer nivel está la Junta de Buen Gobierno, que es responsable de las otras instancias de gobierno y que gobierna toda la zona, pero la máxima autoridad son los pueblos. En la Zona de los Altos de Chiapas tenemos las siguientes áreas de trabajo: 1.- En nuestra zona contamos con nuestro Sistema de Educación Autónoma Zapatista (SEAZ). Tenemos una clínica central, 11 micro clínicas, 40 casas de salud que cuentan con su respectiva coordinación general integrada por 9 elementos. Contamos con los promotores y promotoras de salud, se habían capacitado más pero algunos abandonaron sus trabajos y quedó el 30% haciendo el trabajo. 2.- Contamos con nuestro propio Sistema de Educación Rebelde Autónoma Zapatista de Liberación Nacional, Zona Altos de Chiapas (SERAZ-LN-ZACH), con su respectiva coordinación general integrada por 14 elementos, 496 promotores y promotoras, 157 escuelas primarias autónomas y una secundaria (ESRAZ), 4886 alumnos y alumnas de toda la zona. 3.- Tenemos nuestra área de agroecología autónoma con su respectiva coordinación general integrada por 6 personas, existen 278 promotores y promotoras de los 8 centros de capacitación que hay en la zona, aunque hay compañeros que no cumplen. 4.- Contamos con nuestras Radios Comunitarias (RC) y con su respectiva coordinación general integrada por 10 personas y 52 locutoras y locutores de las tres radios de nuestra zona. 5.- Está la cooperativa de artesanía "Mujeres por la Dignidad", con su respectiva directiva y sus representantes locales y el colectivo de artesanía "Mujeres de la resistencia", con sus coordinadoras. 6.- Tenemos la sociedad cooperativa de Yaxil Xojobal, con su respectiva mesa directiva integrada por 9 personas y sus representantes locales. Existía la cooperativa de café Mut Vitz, pero se desapareció por problemas de mala administración y corrupción de la mesa directiva.” (Cuadernos de la Escuelita Zapatista “Gobierno Autónomo I”: 26)

La organización política del EZLN tal como la presenta Rosalinda se configura de manera muy diferente a lo anteriormente descrito. Rosalinda habla en masculino y femenino para referirse a lxs diferentes sujetxs con cargos, lo que refleja la presencia y participación de las mujeres en estos ámbitos. Asimismo, se puede constatar en este discurso la existencia de colectivos de mujeres con sus representantes y coordinadoras. En este sentido, la organización política ha sido transformada desde su constitución en gobierno autónomo. La Junta de Buen Gobierno y su comisión de vigilancia, al igual que las diversas comisiones que gestionan los

proyectos sociales, no solamente resuelven conflictos como parte de la transformación de las relaciones sociales a nivel local, sino que coordina diferentes trabajos de la autonomía. Por ejemplo, la comisión de educación se encarga de elaborar un sistema educativo multilingüe e intercultural que rompe con el modelo disciplinario de una escuela oficial. La creación de un sistema de salud autónoma pretende mezclar los conocimientos considerados tradicionales de las parteras con las enseñanzas de una salud occidental. La implementación de políticas de producción agrícola se da a través de la coordinación de la comisión de producción y de tierra y territorio, que buscan mejorar el nivel de producción de subsistencia al igual que realizar la tarea de encontrar nuevos mercados para las ventas de productos, como son el café, la miel, la artesanía y el ganado (Millán, 2014: 171).

También, en una entrevista a Emiliana del Caracol IV, realizada por Millán (2014: 171), expone como la Junta de Buen Gobierno constituye un lugar de formación política:

“Concluye la conversación con una reflexión personal en la cocina del Caracol IV: Vi que es aquí donde puedo aprender más cosas y poder apoyarle más a mi pueblo. Yo me había equivocado, había pensado que el conocimiento estaba en la ciudad y que en mi pueblo no podía aprender nada nuevo. Pero para ser un buen gobierno tenemos que aprender y enseñar. Es mucho más difícil. Por eso estoy aquí para servir a mi pueblo. Yo tengo mi cargo en la junta de buen gobierno para que nunca más un kaxlan le diga india patas rajadas a una joven como yo.” (Emiliana, Caracol iv, Torbellino de Nuestras Palabras. Ejido Morelia. Dic. 2005)

Emiliana resalta el aspecto pedagógico dentro de las prácticas políticas de gobernar en la autonomía. En efecto, muchas veces las bases de apoyo, en sus turnos rotativos en el papel de ser autoridad, no son las que tienen más experiencia, pues la mayor parte son jóvenes y juvenas. No son los ancianos las únicas autoridades, ni el individuo mejor capacitado, sino el que establece un compromiso ético desde la voluntad y desde el principio del colectivo. Aquí, mujeres como Emiliana aprenden mientras gobiernan, aprenden a ser y a hacer gobierno sin dejar de ser bases de apoyo y parte del pueblo. Representan un ejercicio de liderazgo más abierto, fluido, rotativo, con mayores posibilidades de generar conocimientos nuevos, y por lo tanto, de permitir una cierta trascendencia colectiva (Millán, 2014: 171).

Los representantes de cada turno de la junta, como fue el caso de Emiliana, son gobierno de un domingo a otro. Durante esa semana se encargan de cumplir con funciones de gestión, de resolución de conflictos y de implementación de acuerdos colectivos, para después delegarle al siguiente turno las tareas pendientes. Al llegar el fin de la semana, regresan a su pueblo para

continuar con los trabajos cotidianos: cargar agua para la casa, cuidar a los niños, cosechar el café del colectivo, participar en las asambleas del pueblo, preparar tortillas, junto con los otros trabajos que aseguran la sobrevivencia de sus comunidades. Después de cinco semanas, tendrán que cumplir de nuevo con este cargo (Millán, 2014: 171).

En el Seminario Crítico Frente a la Hidra Capitalista de 2015, la jovena base de apoyo Lizbeth intervino con un discurso que da cuenta de lo cambios dados después del 1994 para las mujeres:

“Compañera base de apoyo Lizbeth

Buenas noches, compañeros y compañeras, hermanos y hermanas.

Nosotros vamos a explicar un poco cómo hemos venido viviendo y haciendo los trabajos en la autonomía después del levantamiento armado de 1994.

Nosotras como jóvenes y jóvenes zapatistas de ahora, ya no conocimos cómo es un capataz, cómo es un terrateniente o patrón, mucho menos conocemos cómo es El Amate, ni sabemos cómo llegar con los presidentes de los municipios oficiales para que nos resuelvan nuestros problemas. Porque gracias a la organización del EZLN ya tenemos nuestras autoridades en cada pueblo, ya tenemos nuestras autoridades municipales y nuestra junta de buen gobierno para que resuelvan cualquier tipo de problema que pasa en cada compañera y en cada compañero, zapatistas y no zapatistas, en cada pueblo. Nosotras ya tenemos la libertad y el derecho como mujeres de opinar, discutir, analizar, no como antes, como ya dijo la compañera.

El problema que tenemos todavía es que tenemos pena de participar o explicar cómo estamos trabajando, pero sí lo estamos haciendo los trabajos como compañeras. También nosotras como mujeres ya estamos participando en cualquier tipo de trabajo, como salud, de ultrasonido, laboratorio, Papanicolaou, colposcopia, odontología, enfermería; también como tres áreas, que son parteras, hueseras y plantas medicinales. También estamos trabajando en la educación, como formadoras y coordinadoras, promotoras de educación. Tenemos locutoras, tercios compas. Participamos en los colectivos de compañeras, en encuentros de mujeres, y de jóvenes y jóvenes. También ya estamos participando en autoridades municipales, que ahí hay también cualquier tipo de tareas que como mujeres lo podemos. Estamos trabajando también en las juntas de buen gobierno, como responsables locales, y directiva de negocios de compañeras. En diferentes áreas de trabajos de la autonomía ya estamos participando junto con los compañeros, aunque nosotros como jóvenes no sabemos cómo gobernar pero nos nombran para ser autoridad para el pueblo, porque nos ven que sabemos un poco de leer y escribir, pero haciendo los trabajos ahí vamos aprendiendo.

La mayoría de los trabajos que venimos realizando somos puras jóvenes, pero sí les decimos claro que para hacer estos trabajos cuesta, no es fácil, pero si tenemos el valor de luchar sí lo podemos hacer estos trabajos, donde el pueblo manda y el gobierno obedezca.

Ahora los hombres y las mujeres este modo de luchar y gobernar lo practicamos todos los días.

Para nosotros ya vemos como nuestra cultura

Es todo lo que quería decir, compañeros y compañeras.” (Enlace Zapatista, 2015)

Lizbeth se autodefine como jovena y habla en femenino, al nombre de las mujeres zapatistas jóvenes. Se puede observar que en la mayoría de los discursos, se hace referencia a la situación de las mujeres antes del 1994 para luego describir en qué situación se encuentran ahora. Este relato recuerda la lucha que les ha precedido y les ha permitido llegar a participar tan ampliamente en el EZLN. Lizbeth describe los cargos y las ocupaciones de las mujeres jóvenes zapatistas, sin embargo, resalta la dificultad de participar por sus propios miedos de participar. Ella considera que a pesar de esto, si les dan cargos porque las ven “capaces” de asumirlo porque saben leer y escribir, esta frase denota de un sentimiento de inseguridad. También Lizbeth quiere demostrar que la lucha no es fácil, que a pesar de que tengan la oportunidad de participar, algunas veces, su poca experiencia en ello las dificulta y que al final, cada cargo y tarea que cumplen constituye una acción valiente, que va en contra del orden establecido y de sus propios miedos.

Un aspecto más estructural, que condiciona la acción colectiva de las mujeres y rige las cuestiones mencionadas previamente, es la división sexual y racializada del trabajo y su impacto sobre las mujeres indígenas y zapatistas.

5.2.3 La división sexual y racializada del trabajo

La división sexual y racializada del trabajo constituye una dimensión de género correspondiente a una estructura social que limita de cierta manera el accionar político de las mujeres indígenas zapatistas. En este sentido, la cotidianidad de las mujeres zapatistas e indígenas en Chiapas en el 1994 se asemeja al relato expresado por la Mayor Ana María del EZLN, sobre la jornada laboral de una mujer indígena en los Altos de Chiapas:

“No para en todo el día. La mujer campesina se levanta a las tres de la mañana a hacer el pozol y la comida, el desayuno para los hombres. Si necesita leña, va y trae su leña, si necesita maíz va a la milpa a cargar su maíz o traer verduras o lo que tenga. Va y regresa lleva a su niño

cargado en la espalda o en el pecho, prepara la comida. Y así se la pasa todo el día hasta que entra la noche, de lunes a domingo. Todavía los hombres en las comunidades los domingos tienen chance de ir a divertirse a jugar básquet, o barajas pero la mujer no, se dedica a todo todos los días, no tiene descanso. Desde niñas empezamos a cargar los hermanitos y a ayudar a moler el maíz y a hacer la tortilla y a barrer la casa o a lavar. No hay chance pues para ir a la escuela, aunque haya una en el poblado, tenemos que ayudar a la mama. La misma mama se ve obligada a dejar la niña en casa para que cuide del bebito mientras va a traer algo o a trabajar en la milpa. Deja su niño encargado a la niña más grandecita, y la niña deja de ir a la escuela porque tiene que cuidar a su hermanito, tiene que ayudarlo a su mamá, y así me pasó a mí, pues así fue mi vida. Parece ser que sus tareas son exclusivas de ellas: la cocina, la ropa, los niños, la casa. Pero las labores de los hombres también las hacen las mujeres y las niñas, si aprieta la necesidad. Se repite eso de la doble jornada reservada al sexo femenino.” (Rovira, 1996: 70)

En esta descripción, se puede observar una división sexual del trabajo muy marcada si se analiza desde el punto de vista occidental; sin embargo, es arriesgado aplicar estas categorías a las comunidades indígenas, y, de ser caso ésta categoría, debe ser abordada con precaución y minucia. Como se ha mencionado anteriormente, el proceso de colonización conllevó un desplazamiento de los órdenes locales y una imposición del capitalismo como modo de economía global. En efecto, la complejidad de estas transformaciones implica un análisis que tome en cuenta la interseccionalidad y la colonialidad. Así, es posible hacer alusión a la división sexual del trabajo, en tanto que el proceso de desplazamiento de los órdenes locales, insertó comunidades indígenas y a las mujeres, a su pesar, en la economía capitalista imperante, aunque en una posición particular en función de su género y etnia.

Cabe señalar que la implantación de la división sexual del trabajo a las poblaciones colonizadas ha sido parte integrante de la imposición del orden de género importado. Federici (2013) ubica la etapa de acumulación originaria entre los siglos XIV y XVI, en la cual se consolidó simultáneamente la división sexual del trabajo. De esta manera, el capitalismo tiene como base estructural la división sexual del trabajo, que, de cierto modo, asocia lo masculino con el mundo productivo y lo femenino con el trabajo reproductivo. El primero es trabajo remunerado, mientras que el otro es considerado trabajo gratuito o una “ayuda”. De la misma manera, el desplazamiento de órdenes de género implicó también una división sexual y racial del trabajo orientada a la acumulación del capital de lxs colonizadores y por la servidumbre forzada de lxs colonizadxs (Connell y Pearse, 2018).

En este sentido, Mies (1986) ha explicado cómo la emergencia de la economía global se desarrolló a través de un doble proceso de colonización y de “ama de casa”. Las mujeres en

el mundo colonizado, participantes en las economías locales no-capitalistas fueron poco a poco desplazadas hacia un patrón de ama de casa que supuso una posición de aislamiento y de dependencia hacia el “proveedor” masculino. Esta configuración ha ido cambiando en la actualidad al aceptarse el trabajo asalariado de las mujeres, pero sólo cuánto fuerza de trabajo flexible y barata. En efecto, el incremento de la participación de las mujeres en la fuerza de trabajo correspondió con el aumento de las formas de trabajos informales y precarios (Connell, 2018: 202).

Por otra parte, Olivera (2014) cuenta como el modelo de división sexual, heterosexualidad y monogamia obligatoria fueron trasladados en América Latina por los conquistadores como parte del modelo de dominación cristiana patriarcal que permitió el control tributario de servicios, productos y trabajo de la población dominada hacia el Rey y los encomenderos, a través de los jefes de familia y las autoridades comunitarias, siempre varones. En algunos casos, se ha considerado que esta dinámica patriarcal, la cual ubicaba el poder de los hombres en el ámbito público, modelaba el funcionamiento de las sociedades precoloniales y que esta base facilitó la imposición de nuevas estructuras de dominación (Olivera, 2014). Así, este modelo sirvió tanto al sistema colonial como al sistema nacional de Estado, que fue principal actor del colonialismo interno en el siglo XIX (Olivera, 2014).

De este modo, el modelo de división sexual, que asigna el hogar como el espacio privilegiado de las mujeres, persistió con sus rasgos esenciales y se concretó en normas rígidas dentro de la población rural e indígena: en Chiapas, se incorporó a la cultura étnica con estereotipos de colonialidad muy marcados en las costumbres y los imaginarios colectivos, la cual conllevó la jerarquización de estas posiciones en relaciones de poder (Olivera, 2014: 214).

En resumen, la llegada del capitalismo como único modo de producción y economía en las comunidades ha destruido los sistemas de “economía” familiar. Posteriormente a la época de la Gran hacienda, las mujeres indígenas se tuvieron que insertar a la economía capitalista a través del mercado laboral en las ciudades de Chiapas, para la subsistencia de la familia despojada de sus tierras. En muchos casos, se insertaron a la economía informal de las ciudades o trabajaron como domésticas, empleos esencialmente conformados por mujeres racializadas. La división sexual del trabajo se aplicó a nivel extra e intracomunitario, con matices diferentes. Pues en las comunidades, se ha podido ver una asignación de tareas muy marcada de acuerdo con el sexo, sin embargo, esta puede variar también en función de otras divisiones tales como la edad, la estación del año, entre otras.

Así pues, las anteriores consideraciones constituyen una vía para hablar de la división sexual del trabajo y de su imposición colonial en las comunidades indígenas. Sin embargo, la DST puede adquirir diferentes formas en las comunidades y sobre todo, bajo otros términos y principios tales como la “complementariedad”, a la cual nos referimos anteriormente.

En este sentido, el fenómeno de la migración a la Selva y el despojo de tierras han sido factores externos que desplazaron el papel tradicional de las mujeres. En efecto, actualmente, las mujeres indígenas, además de encargarse de las tareas domésticas, contribuyen al mantenimiento de la economía familiar y comunitaria, que ha decaído con la pobreza creciente. Así, algunas ayudan en la milpa, otras son jornaleras, algunas migran y otras venden sus productos en las ciudades cercanas a sus comunidades (Bonfil y Marcó, 1999). Olivera (2001) señala que, el simple hecho que se evidencie a mujeres realizando trabajos agrícolas en la milpa y el cafetal -a pesar de que no se les reconoce trabajo como tal- empieza a subvertir el orden genérico porque las mujeres salen del ámbito privado y realizan actividades que no les corresponden, a diferencia de los hombres que raramente se responsabilizan del trabajo doméstico.

Por otra parte, una de las actividades a las que más se dedican las mujeres, es al comercio en la vía pública. En las calles, las mujeres aprenden a tomar decisiones, a gestionar espacios, a lidiar con los policías que las acosan, al mismo tiempo que crían sus hijos y hijas. Este traslado del ámbito privado al público representa un cambio muy drástico para las mujeres que, en algunos casos, les ha permitido organizarse en grupos de artesanas y en otros, a instalarse como grupos migratorios a las afueras de la ciudad, en condiciones muy precarias. De cierta manera, la actividad de comercio en la calle ha representado una oportunidad para las mujeres de tejer redes que representaron apoyos mutuos frente a la violencia de la calle (Araiza, 2004: 70).

De esta manera, la DST puede representar un limitante para las mujeres, al mismo tiempo que una buena parte de sus actividades “domésticas” se hacen en colectivo y sin los hombres, lo que les permite, en una cierta medida, transformar estos labores en espacios de encuentro. En este sentido, la asignación de tareas en el seno de la DST, presenta una condición ambivalente: ha podido limitar y a la vez posibilitar la acción colectiva de las mujeres por la reapropiación de espacios de trabajo, convirtiéndolos en espacios de encuentro e intercambio.

De este modo, el espacio familiar, por ser el propio, en algunos casos, otorga mayor posibilidades a las mujeres para tomar decisiones propias, que en otros casos no se le permitirían -sin negar la existencia de violencia intrafamiliar que ha sido mencionada previamente-. Así, en el ámbito familiar, las mujeres toman decisiones en los asuntos que han asumido como de

su total responsabilidad, por ejemplo, la organización de los espacios y los tiempos de la familia, la elaboración de la comida y la manutención de los hijos, la forma de realizar sus tareas de limpieza, el cuidar la salud de sus hijos, guardar y seleccionar las semillas, conocer el calendario de los cultivos y las obligaciones familiares en las celebraciones y fiestas de su comunidad. De cierta manera, sus saberes les dan reconocimiento, autoridad y poder de negociación ante sus esposos y otros miembros de la familia en situaciones de conflicto. El hecho de que se las consideren como herederas de sabidurías ancestrales, se alimentan de su propia experiencia para construir una cierta seguridad al tomar las decisiones que les corresponden y manejarse con recursos de negociación en las disputas de poder en la familia (Olivera, 2014: 218).

Además, cabe mencionar que lo doméstico también puede expandirse a otros planos que van más allá del hogar. De esta manera, Rodríguez (2000) señala que para el caso de amuzgas, mixtecas y nahuas en Guerrero, las mujeres tienen acceso además de la casa y el solar, a otros espacios, tales como: a) el río, en el cual no solamente lavan y se bañan, sino que también conversan con otras mujeres, intercambian opiniones de la vida cotidiana, se dan consejos, etcétera; b) el molino y el mercado en donde no sólo realizan actividades necesarias para la alimentación de su familia, sino que tratan temas cortos y generales sobre la comunidad; c) la iglesia, ya sea católica o protestante, es el lugar de culto religioso; es también un lugar donde las mujeres liberan sus penas y alegrías; d) la escuela, que asocia actividades diferentes según sean niños o niñas, además que algunas de ellas no tienen las mismas posibilidades de acceder que los varones, pues en condiciones de suma pobreza, se privilegia la educación de éstos (Araiza, 2004: 57). De hecho, también dentro de las comunidades zapatistas de Roberto Barrios, se ha resaltado como las jóvenes promotoras de educación iban al río en su descanso del curso, al igual que otras mujeres que se bañan y lavan su ropa junto con niñas y niños que juegan y nadan. En este contexto, el contacto e intercambio entre mujeres les permite cultivar otro tipo de amistades (Araiza, 2004).

De esta manera, se puede observar que hombres y mujeres se desenvuelven en espacios distintos, con una división espacial que no es tan clara ni lineal. En este sentido, lo doméstico no es exclusivamente privado, y las mujeres también desde este ámbito pueden abordar asuntos de interés colectivo y comunitario, es decir, de interés público. En otras palabras, aún cuando los espacios públicos son restringidos para las mujeres, otros espacios no reconocidos como tales vinculan a las mujeres con asuntos públicos (Rodríguez, 2000, citado en: Araiza, 2004).

Paralelamente, las mujeres zapatistas BAEZLN del Roberto Barrios han ido creando sus propios espacios colectivos, como por ejemplo, un molino eléctrico que les facilita el trabajo

y representa un lugar de encuentro y plática entre ellas. También, algunas se reúnen a hacer pan que después venden en la cooperativa. No todas participan en ella, pero el proyecto lleva varios años e inició con la creación de un huerto colectivo de mujeres que vendían sus productos en sus casas. Las ganancias que obtuvieron les permitió varios años después, crear su propio local para la venta y representó otro lugar para el encuentro de varias mujeres, compartiendo con otras compañeras y conviviendo con clientes distintos que llegan a comprar, mujeres y hombres zapatistas, pero también gente del campamento civil. Periódicamente, las mujeres participantes de la cooperativa se reúnen para hablar de las ventas y ganancias. Esta tienda se pudo sostener en medio de la guerra gracias a la implicación y dedicación de estas mujeres, a pesar de sus escasos recursos y de sus dificultades en hablar, escribir y contar (Araiza: 2004: 229).

En general, los trabajos colectivos que han creado las mujeres zapatistas, no sólo tienen que ser entendidos en términos económicos, sino que han representado espacios para reflexionar sobre lo colectivo, hablar y aprender sobre lo que sufren como mujeres indígenas y campesinas. En ese sentido, los colectivos de producción son a la vez espacios de solvencia económica, de auto-reflexión colectiva, de apoyo mutuo y de formación de liderazgos individuales para la participación política. De esta manera, se puede aludir a Mohanty (2008), la cual resalta la falta de espacios didácticos y de producción colectiva de conocimientos desde la praxis en muchos movimientos de liberación nacional. En efecto, la política en colectivo es entendida como un espacio didáctico, en el que no se separa la producción del aprendizaje. La producción en su sentido creativo, no en el sentido de producción monetaria o de valor productivo. Esta se relaciona también con el conocimiento, con la creación de nuevos saberes desde el habitus de la auto-reflexión colectiva. En los colectivos de producción de las mujeres, lo económico, lo cultural, lo social, se vuelven inseparables de la vida misma y la política no es algo que se encuentra más allá, o en espacios claramente delimitados como son las asambleas, o en los encuentros con la gente que “viene de afuera”, sino en el acto mismo (Millán, 2014: 168).

En el evento de la Escuelita Zapatista del 2014, Eloísa, ex integrante de la JBG de San Pedro de Michoacán, Caracol I “La Realidad” comentó la creación de un banco para las mujeres y gestionado por ellas mismas, para llevar a cabo proyectos de mujeres:

“La asamblea acordó darnos 100 mil pesos a nosotras como compañeras para que nosotras viéramos en qué los podemos trabajar, ese dinero fue de un impuesto hermano. En ese momento, cuando nos lo dieron, como compañeras no se pensó en qué se va a invertir, lo tuvimos guardado más de un año, pero hace poco se inició a trabajar, se convocó una asamblea de autoridades locales, de puras compañeras, las locales acompañadas de algunas regionales y se había

mandado decir en los pueblos que pensaban las compañeras en qué se puede invertir ese dinero. En esa reunión juntamos los datos que dieron las compañeras y llegamos a conclusión que se va hacer más o menos como está el BANPAZ, nosotros le nombramos BANAMAZ, Banco Autónomo de Mujeres Autoridades Zapatistas. Esto lo hicimos porque en los pueblos o en las regiones a veces se quiere hacer colectivos pero no hay de dónde sacar un fondo de dinero para apoyarnos para iniciar con un colectivo. Se dijo que va a ser exclusivamente para colectivos de compañeras, ya sea de pueblo o de región, entonces se dijo que en los pueblos chicos se van a dar 3000 pesos, en los grandes se van a dar 5000 y en región se van a dar 10 mil pesos, con un pago del 2% de interés. En ese fondo es cómo se están trabajando los 100 mil pesos.” (Cuadernos de la Escuelita Zapatista, “Gobierno autónomo II”: 12)

Asimismo, de acuerdo con este discurso, la acción colectiva de las mujeres zapatistas se concretiza en proyectos tales como el Banco Autónomo de Mujeres Autoridades Zapatistas (BANAMAZ), destinado a los proyectos de mujeres. Desde luego, se puede destacar como las mujeres zapatistas gestionan desde su origen, la acción, a través de la organización política de mujeres, bien alejada de los modelos paternalistas indigenistas de los cincuentas. También es importante resaltar que las mujeres tienen la oportunidad de reunirse solamente entre ellas para gestionar sus propios proyectos y recursos dentro del EZLN.

De esta manera, es muy importante resaltar que la división sexual del trabajo que subyace al desplazamiento del orden de género local tras la colonización, ha situado y confinado a las mujeres en espacios no mixtos y separatistas, sin que ellas lo escogieran. Posteriormente, las mujeres zapatistas han podido llevar a cabo acciones colectivas no mixtas/separatistas de manera elegida. Ello constituye una ruptura en la agencia de las mujeres, que han podido hacerse responsables de la decisión de trabajar en mixtidad o no, por lo menos en los eventos políticos y proyectos que han podido organizar.

5.3 La identificación como parte de la acción colectiva

5.3.1 El proceso colonial de deshumanización

Un elemento característico que señaló Fanón (2001) en los procesos de colonialismo es el de la deshumanización. Las prácticas de violencia, expropiación de los colonos se pueden analizar desde la mirada del despojo del ser de estas poblaciones con mecanismos de poder y dominio que permitieron designar a estas poblaciones como lxs “otrxs”, “extraños”. En este

sentido, la imposición del orden de género colonizador ha ido de la mano con la deshumanización de los seres colonizados, situándolos en una posición subalterna en relación con los valores universalistas castellanos. A estos seres deshumanizados, se les ha llamado “negros”, “indios”, “animales” y por consiguiente, se formó una jerarquía racializada basada en la distinción entre lo humano y lo no humano ubicando los cuerpos “no humanos” como materia de uso al servicio del Imperio: los cuerpos “sexualmente” femeninos fueron invadidos por la colonia y los cuerpos adscritos a lo masculino, sometidos al trabajo y el látigo (Lugones, 2012: 130). Así, Curiel (2007) considera que los cuerpos sexualizados como hembras han sido instrumentalizados por el hombre blanco para satisfacer su apetito sexual y, a la vez, para mejorar la raza en el contexto de las políticas estatales de blanqueamiento (Curiel, 2007: 98).

En concreto, la reformulación de las relaciones de poder ejercidas a través del dominio y de la fuerza crearon un nuevo ordenamiento de género que se aplicaba a hombres y mujeres de la Corona pero que repercutía de manera más violenta sobre los hombres y las mujeres indígenas. De esta manera, la organización social estaba enmarcada por esta jerarquía que implicó una propia redefinición de los cuerpos, de los seres, a través de la corporalización del propio proyecto colonizador. Este proceso conformó una nueva definición y asignación de espacios y tareas en la vida social que permite analizar los órdenes de género.

5.3.2 Nuevas identificaciones y simbolismos a través del discurso

Las mujeres zapatistas emplean el lenguaje y el discurso como acción colectiva, reapropiándose de los términos que se les asignaron para marginalizarlas y discriminarlas. Su accionar político está marcado por el uso de varios simbolismos, tanto a nivel del lenguaje como a nivel visual. Por ejemplo, el uso casi sistemático en sus discursos de “cómo mujeres que somos” muestra una identificación colectiva, plural, que denota con el “yo” individual. También, el uso del pasamontañas constituye un recurso de acción colectiva, siendo instrumento de protección pero a la vez, de alejamiento frente a individualismos y personificaciones existentes en muchos movimientos sociales. Así como el empleo de diversos dispositivos tal como el walkie talkie que permite el intercambio y la organización colectiva entre las diferentes zonas zapatistas. En cuanto a ese tema, Rosy, integrante de la JBG en San Pedro de Michoacán del Caracol Roberto Barrios ha mencionado el uso de las radioemisoras en las comunidades zapatistas durante la Escuelita Zapatista:

“También tenemos el trabajo de las radioemisoras, en este trabajo también estamos relacionados como municipios y zona para ver el funcionamiento de las radioemisoras, ver el trabajo de los

locutores, estamos pendientes de los aparatos que ocupan, vemos si están completos o no están completos. Los locutores están tomando capacitación para que haya mejoramiento en los municipios y en la Junta de Buen Gobierno. También vemos que no entren las drogas a nuestras comunidades, porque como autoridades autónomas vemos que en los municipios o pueblos donde entran hay muchos problemas, entonces nosotros estamos viendo como municipios, como autoridades, cómo controlarlo porque no está permitido que haya drogas en nuestros pueblos. También vemos cómo controlar lo que es la bebida alcohólica, que también se da en las comunidades o municipios, estamos tratando de ver con las autoridades, pueblos y municipios, ver de controlarlo porque afecta a la familia y la salud.” (Cuadernos de la Escuelita Zapatista, “Gobierno Autónomo”, 2014: 19).

En el discurso de una madre zapatista en el encuentro de mujeres de la Garrucha en 2007, también alude al uso de radioemisoras por las mujeres BAEZLN:

“[...] Las mujeres sabemos pensar y organizar también, todas estamos luchando para cambiar nuestra forma de vida, tanto en México como en el mundo y donde todas y todos tenemos la libertad de vivir en libertad y convertirnos en un nuevo mundo con nuevas mujeres y nuevos hombres. Nosotras como mamá zapatistas sufrimos con nuestras hijas las acciones del mal gobierno, los desalojos, las violencias, los paramilitares... En nuestras montañas siempre estamos en peligro por el mal gobierno y el mal sistema. Somos muchas madres que vamos a seguir hablando en todas las partes del mundo para enseñarles a nuestros hijos e hijas que la lucha zapatista es nuestra [...]. También en alguno de nuestros municipios autónomos, ya tenemos nuestras radios comunitarios y nosotras las mujeres ya somos locutoras, ya podemos pasar mensajes, noticias y otras cosas importantes para que nuestros pueblos estén informadas de lo que está pasando en nuestra lucha zapatista. Desde que entramos en la organización y hasta donde estamos las mujeres también operadoras de radio comunicación en nuestras comunidades y municipios.” (Documental “el Derecho de ser feliz”, 2007)

El uso de las tecnologías para tejer redes más allá del propio municipio o caracol, permite constituir una acción colectiva sólida. Por ejemplo, el uso de los handys (sistemas de radio base a distancia) permiten mayor organización y el contacto con los otros Caracoles (Goldsman, 2018). Estos accionares resuenan en el imaginario colectivo y desplazan, transforman identidades, costumbres, relaciones. La posibilidad de acceso a tales recursos enunciativos y su uso subversivo permite denunciar, demandar, reivindicar, dirigiéndose tanto al nivel interno de las comunidades zapatistas, como a nivel externo.

De esta manera, las acciones colectivas se pueden observar en las acciones concretas de las zapatistas inscritas en un marco transnacional que se traducen en manifestaciones y encuentros en diferentes ciudades del mundo para dar a conocer la situación de Chiapas, influir

en la opinión pública local y presionar en las delegaciones diplomáticas mexicanas; en campañas de presión hacia las elites locales y al gobierno de México; en la desobediencia civil electrónica en Internet y sus comunicados, entre otros (Rovira, 2005).

En este sentido, también la organización de diversos eventos por las propias mujeres ha constituido elementos propios de la acción colectiva. Por ejemplo, el Primer Encuentro entre mujeres zapatistas se dio en 2007, conocido como el “Tercer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo: La Comandanta Ramona y las Zapatistas”, que se celebró en el Caracol de La Garrucha (Chiapas, México) en donde se permitió la participación de los hombres solo en tareas como hacer comida, limpiar, cuidar a lxs niñxs y traer la leña. De esta manera, se ha creado un espacio en el cual las mujeres están obligadas a hablar y los hombres a escuchar (Goldsman, 2007). Otros eventos similares han sido organizados, incluido el más reciente y más importante, en términos participativos, el “Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan”, que también fue no mixto y se prohibió la entrada de hombres.

Así, en el marco del conversatorio “Miradas, escuchas y palabras: ¿prohibido pensar?” que se llevó a cabo del 15 al 25 de abril 2018 en CIDECI, las mujeres zapatistas de los cinco caracoles, coordinadoras del primer encuentro de mujeres 2018, compartieron sus valoraciones sobre este primer encuentro. Retomaré el discurso entero, sin tomar en cuenta el turno de palabra de las diferentes “compañeras”, porque este fue un texto preparado y cada una de ellas lo leyeron una tras otra, solo mencionaré las diferentes mujeres zapatistas que lo elaboraron y leyeron para explicar cómo organizaron el Primer Encuentro Internacional de Mujeres que Luchan en 2018: Compañera Marina (La Garrucha), Compañera Everilda (La Realidad), Compañera Marina (Roberto Barrios), Compañera Esmeralda (Oventik), Compañera Maribel (Morelia):

“Queremos contar cómo se hicieron los preparativos y que hicimos después del primer encuentro [...]. Durante la estancia de la segunda edición del comparte contra el capital y sus muros de julio en 2017, nos reunimos representantes de cada zona para hablar de la participación artística, como nos acostumbramos hacerlo. Cuando se acabaron los puntos, alguien tuvo la idea de agruparnos juntas como mujeres que somos. Fue ahí cuando les pedimos a los compañeros que se retiraran. Fue ahí que nos encontramos solas y empezamos a hablar de nuestra situación y pensamos: ¿qué podemos hacer? Y nos dimos cuenta que nunca en la historia hubo un encuentro de puras mujeres en donde podemos expresar nuestra resistencia, nuestros sentires, nuestra rebeldía, nuestras emociones. Después de esta reunión de los 5 caracoles, llevamos el trabajo en cada zona para pensar junto con las mujeres de cada pueblo, para pensar cómo y dónde se iba a hacer el encuentro. Lo que hicimos es reunir a las compañeras de cada pueblo, que son agentas, comisariadas, maestras y

otras áreas de trabajo para saber si estaban de acuerdo de hacer un encuentro de puras mujeres. Después de largas pláticas, salió el acuerdo de que siempre si se iba a organizar un encuentro mundial, solo para mujeres donde dijimos que no se permiten hombres los días del encuentro. Los hombres no tuvieron la oportunidad de ser convocados, pero a pesar de todo, llegaron los que llegaron, pero no entraron, ahí se chingaron. Llevamos muchos años que nos han negado el derecho de participar como mujeres que somos. Sabemos que hay un verdadero responsable que nos ha negado nuestros derechos y este responsable es el sistema capitalista neoliberal.

Una vez tomada las decisiones colectivas, surge la necesidad de cómo vamos a organizar. Se empezó a nombrar compañeras en cada región que tienen experiencia en las áreas que han participaron y algunas fuimos nombradas directamente por nuestra zona. Así nació la estructura de coordinadoras de zona y de interzona [...]. Y nos dimos cuenta de que no teníamos medio para movernos, o sea, en cuestión económica, entonces lo que hicimos, es reunir a las mujeres compañeras de trabajos colectivos para recolectar nuestro recurso económico. Lo poco que tenemos en cada trabajo colectivo que tenemos en la zona, así juntamos para nuestras movilizaciones que realizamos durante las planeaciones que hicimos en nuestro caracol hasta llegar al momento del encuentro. Tuvimos esta responsabilidad de organizar a más compañeras para cada área de trabajo, en compañeras de la salud, las compañeras tercias tenían varias cosas que aprender para aprender a manejar los equipos que se necesitaba para el encuentro. Y luego nos dimos cuenta que no daba con nuestro pensamiento, porque la mayoría, éramos jóvenes, tuvimos que invitar a las compañeras viejitas zapatistas, para que nos compartieran sus experiencias zapatistas para saber cómo mero se organizaban para hacer esta organización [...]. Desde ahí nos surgió una idea de crear un fondo para nuestros movimientos como mujeres zapatistas. Pero no sabíamos si se podía vender, no sabíamos cuánto íbamos a invertir, no sabíamos si iba a llegar poco o muchas mujeres. Y nunca nos imaginamos que iban a llegar un chingo de mujeres de muchos países del mundo. También en este encuentro, lo hicimos con el apoyo de la JBG en la alimentación, el transporte y para participar también en el encuentro.

[...] Hicimos una primera asamblea, donde participaron nuestras mayores, que vivieron en carne propia los sufrimientos de los patones. Entonces invitamos a nuestras primeras compas BAEZLN, a contar su historia como mujeres que luchan. En este trabajo de preparación, tuvimos muchas dificultades, había compas que les costaba participar y les ganaba los nervios, también hubo dificultades en reunirnos por el mal tiempo, por derrumbes carreteros, algunas mujeres quedaron en el camino, o a otras las asaltaron en el camino... Pero esto no nos impidió realizar el encuentro, al contrario, nos motivó más [...]. Para nosotras nos dificultó organizar un encuentro en Morelia, porque nunca organizamos un encuentro así, porque no tenemos un manual que dice cómo hay que hacer, por eso decimos que para nosotras fue muy difícil, había que agrupar a nuestras compañeras BAEZLN para que participaran en las mesas, quién iba a recibir, quien iba a atender la salud etc. Sentimos muchas dificultades pero somos muy

orgullosas porque nosotras como compañeras si podemos organizar cosas. [...] También como compas, algunas tienen hijxs y maridos pero lo dejamos todo para dejar listo el trabajo.

Cuando publicamos la convocatoria, nos enteramos que traían programas culturales como talleres, músicas, obras, ritos ceremoniales para unir nuestras diferentes culturas y formas de lucha, nos nació la idea de prender una vela por cada mujer zapatista para que todas como mujeres lleváramos y cuidáremos esta vela como símbolo de mujeres que luchan en el mundo. Terminando nuestro encuentro empezamos a evaluar por zonas los problemas, errores, que para los próximos encuentros lo vamos a corregir. Leímos en sus críticas en la mesa de crítica que fallamos en varias cosas y lo reconocemos [...].

Nosotras como zapatistas lo que nos sorprendió es la participación de miles de hermanas que nos acompañaron, que con nuestros sencillos espacios, no se alcanzaba pero con el apoyo entre todas, pudimos resolver. Antes, no habíamos visto a muchas mujeres de los 5 continentes del mundo, ha habido otros encuentros pero nunca como el del 8 de marzo [...]. Nos dijeron que siguen sufriendo el machismo y nosotras las mujeres indígenas zapatistas, nos dimos cuenta que es mucho más la violencia que viven ellas. Al escuchar los diferentes sentimientos y dolores, fuimos a nuestros pueblos a informar y ahí estudiamos y analizamos que son los mismos dolores que sufrieron nuestros abuelos y abuelas en las fincas. La sociedad cada día es más cruel, ¿quién es el causante? Un solo enemigo, que a la vez hace crecer nuestras rabias y rebeldías, contra este enemigo común, lxs zapatistas lo entendemos como el monstruo capitalista que viene contras todxs. Y lo vamos a enfrentar, sin importar raza color, creencia sin rendirse, sin venderse.

Nosotras como mujeres zapatistas, no terminó aquí nuestro trabajo, seguiremos organizándonos más como mujeres porque pensamos que de esta manera, ejercemos nuestro derecho como mujeres y seguiremos haciendo nuestros trabajos colectivos. Solo en esta forma seguiremos sosteniendo nuestra autonomía como mujeres que somos. Nosotras las mujeres zapatistas les decimos que sí se puede hacer otro modelo de vida [...].

Que cada mujer, niña, anciana, homosexual, lesbiana, transgénero, luche con necedad y terquedad, que no se sientan sola, porque una verdadera guerrera lucha, incansablemente, hasta lograr su objetivo, donde el pueblo mande y el gobierno obedezca. Mientras existe la explotación capitalista patriarcal machista, y recordemos que acordamos vivir y para estar vivas, tenemos que luchar. Sin las mujeres, no hay revolución, y si una mujer avanza, no hay hombre que retroceda.” (Fuente audiovisual, en página Facebook del CIDECI “Valoración de las compañeras coordinadoras zapatistas”, 2018)

Este discurso es muy relevante, debido a que en ninguna ocasión se habían explicado de manera tan detallada las cuestiones logísticas ocultas detrás de cada encuentro y acción

colectiva de mujeres. En este texto, se resumen muchos aspectos que han sido abordados a lo largo de este capítulo y otros nuevos. Entre otros, la cuestión del recurso económico y de cómo organizan sus fondos gracias a la colaboración de varias mujeres (incluso no zapatistas pero simpatizantes de la causa) y de sus trabajos colectivos que les permite autofinanciar proyectos tales como estos eventos. También, se coordinaron con la JBG para el suministro de productos. Uno de los “recursos” más valiosos que pudieron encontrar, ha sido el apoyo mutuo entre compañeras, que les permitió sobrellevar las dificultades. Un segundo aspecto, es la identificación de un enemigo común que está definido como el “sistema capitalista”, y en este discurso, está todavía más específico el término porque incluye la “explotación capitalista patriarcal machista”, reconociendo el concepto de patriarcado para designar un enemigo común. El tercer aspecto tiene que ver con el tema generacional. En efecto, las que tomaron la iniciativa de organizar tal evento, han sido las nuevas generaciones de mujeres zapatistas, las jóvenes, mujeres BAEZLN y promotoras, autoridades, entre otras, pero esto no impidió que consideraran indispensable recordar la historia de sus abuelas, y sobre todo, que retomen la experiencia de las ancianas, pues como se mencionó anteriormente, la cosmovisión indígena fundamenta su conocimiento sobre la sabiduría de los ancianos, y en este caso, de las ancianas, que han compartido su historia y experiencia para la organización del evento. En este sentido, se valora la voz de las ancianas, como sabiduría y transmisión de conocimiento intergeneracional. De la misma manera, agruparon todo los saberes colectivos de salud, educación, técnicos, y demás, para poder crear el evento. Esto a través del intercambio de experiencias en asambleas, de manera horizontal, entre BAZ y abuelas que vivieron en carne propia el sistema de fincas. Lo anterior, en razón de que, según ellas, no existe un “manual” que les explique cómo llevar la lucha, requiere que se agrupara los saberes en colectivo. Igualmente, el discurso habla enteramente en plural, en nombre de todas, desde el “como mujeres que somos”, retomado en la mayoría de los discursos.

Adicionalmente, en el evento pudieron compartir sus experiencias con otras mujeres sin la mirada masculina y de hecho, salieron de sus tareas domésticas para dedicarse exclusivamente a la organización del evento. El intercambio de experiencias en el evento les permitió ver que la violencia en contra de las mujeres es mucho mayor fuera de los territorios zapatistas y muestran mucha empatía hacia ellas, mencionando que es equivalente a la situación de las mujeres durante las fincas y que ahora, en el EZLN, no sufren más estos tipos de violencias. Un elemento realmente nuevo en este discurso, es la mención de la diversidad de identidades de género y orientaciones sexuales en la lucha de las mujeres. En efecto, invitan a

todas las mujeres, niñas, ancianas, lesbianas, transgénero a la lucha, hecho que no aparece tan a menudo en sus discursos y marca un nuevo giro en su pensamiento.

En el encuentro de mujeres del 2007, es importante retomar el discurso de una madre zapatista, quien se identifica y reivindica como tal, dentro de las BAEZLN. Este discurso permite ver cómo subvirtieron el imaginario colectivo de la idea de una madre sumisa y subordinada, desplazando su papel a una posición que les permite luchar y reivindicar sus derechos desde su situación “materna”:

“Compañeras y compañeros, tengan todas muy buenas tardes. Antes del año 1994, nosotras como mamá zapatista empezamos a educar a nuestras niñas y niños, empezamos a explicar cómo se puede organizar para hacer una lucha contra el mal gobierno sobre la explotación. Poco a poco fue organizando las niñas y niños, porque nosotras como mamá, enseñábamos a trabajar en trabajos colectivos como hortalizas, o regar agua para la hortaliza. Y a mantener animales, irse en las reuniones y a enseñar como respetar a las compañeras y compañeros mayor de edad, y también enseñar cómo es la seguridad si llega gente extraño, les decimos que no se puede decir nada sobre nuestra organización porque todavía estaba en clandestino, pero las niñas y niños, sí le hacía porque es la educación que estamos enseñando y también cómo se respeta entre ellos mismos. Y así fue creciendo las niñas y niños a partir de los dieciocho años. Entraron a formar filas de milicianas y milicianos. Algunos entraron en insurgentas e insurgentes, para prepararse más porque ellos ya entendieron como estaba la situación. Ellos esos tiempos porque antes de EZLN, nunca tuvimos esa educación porque nosotras como mamá nunca sabíamos si se puede hacer una lucha justa para bienestar a nuestros hijos. Porque nosotras como dedicamos a trabajar en la casa, y también en la casa de los finqueros, porque esos nuestras niñas y niños crecieron como animales. También nosotras como mamá, no sabíamos qué educación enseñábamos a nuestros hijos, porque los patrones de la finca sólo nos manejaban en esos tiempos. Ahora, el día primero de enero del año 1994, nosotras como mamás zapatistas demostramos al pueblo de México y del mundo, el valor que tenemos, fuimos capaces de enfrentar el gobierno a pesar que ellos tienen buenos equipos militares para la guerra. Pero nosotras como mamá zapatista tuvimos esa gran valentía que de quedarnos solas en nuestras casitas. Fueron nuestros hombres, nuestros hijos a pelear, hacer la guerra. Hemos aguantado las agresiones, despojos, violaciones, y golpes, muertes, torturas, cientos de miles de soldados, enfrentaron en nuestros pueblos. El día primero de enero, entraron tanques, aviones de guerra, bombardeos para acabarnos. Pero aún así, no tuvimos miedo. Aquí seguimos presente porque desde un principio, entendimos que no nos quieren escuchar el gobierno, porque realmente nosotras como mamá, estamos educando nuestros hijos, pequeños y jóvenes, nuestros hijos. Ahora, ya son grandes, ya hacen trabajos de la organización, ya nos apoyan a realizar cualquier

actividad en nuestros pueblos. Actualmente, nuestros jóvenes ya forman parte de trabajos de nuestra organización, autoridades – organización, autoridades autónomas, organización de trabajo civil o militar. Por eso, nuestras niñas y niños ya es diferente la educación porque nosotras como mamá hemos aprendido lo que nos han enseñado después del 94. Es lo que tenemos que enseñarles a nuestras niñas y niños desde pequeño, se dan cuenta de lo que hemos bien o mal, la educación, las niñas empieza con las mamás y papás, o sean que los dos, y a enseñarle a vestir, a bañarse, lavarse las manos después de ir al baño, antes de comer, compartir los juguetes con otras niñas. Les voy a platicar de una niña que yo conozco, por ejemplo, si está comiendo algo, comparte con otra niña que está cerca de ella. En ella sola dice, si tiene un rollo de galleta, ésta no va a alcanzar para todas. Pero si les doy una galleta cada quien, sí me alcanza. Enseñar a saludar y a respetar a los de mayores de edad. Trabajos en colectivos están aprendiendo las ideas revolucionarios, las niñas deben saber por qué se hacen fiestas seis de agosto, diecisiete de noviembre, y el primero de enero, y otras fechas importante de nuestra organización; a cantar nuestros himnos zapatistas y el himno nacional, y respetar las banderas del EZLN y nacional. También les explicamos y lo enseñamos, es en los hechos como es la resistencia, porque nosotras no recibimos proyectos del gobierno como Procampo, oportunidades, despensa y desayuno escolares, ni becas. Y también explicamos a las niñas y niños que resistimos bien las burlas, amenazas con sus ejércitos y sus paramilitares del mal gobierno. Y también explicamos a las niñas y niños que la resistencia nos lleva en un camino mejor para bien de nuestro futuro, y hacer trabajos de organización como trabajos de la autonomía, y como cualquier tipo de trabajos como trabajos colectivos en el pueblo, en la región, en el municipio y en la zona. Estos trabajos es para sacar un poco de dinero para utilizar en las comisiones o reuniones que se han las compañeras y compañeros. Es todo nuestra palabra como mamá zapatista.”

(Audio: <https://zeztainternazional.ezln.org.mx/?cat=32>, 29 de diciembre de 2007)

Esta mujer anónima cuenta cómo las mujeres empezaron a organizarse. La descripción de los colectivos agrícolas alude al trabajo con los grupos eclesiásticos, sin embargo, cuando dice: “enseñar cómo es la seguridad si llega gente extraño” y cuando habla de la organización en clandestino, ya se está refiriendo al EZLN. La diferencia entre el pasado y el momento del que habla, radica en que, antes de la aparición pública del EZLN, no podían enseñar abiertamente a sus hijos los principios de la ideología zapatista. En efecto, la generación anterior, no vivió los cambios hasta llegar a la juventud, su niñez todavía seguía el camino tradicional recogiendo leña y haciéndose responsable de las tareas domésticas (Vuorisalo-Tiitinen, 2011: 235). En este discurso, la maternidad es precisamente la que justifica la participación de las mujeres en el EZLN. Antes de la llegada de los zapatistas, según esta mujer,

las madres no sabían demandar el bienestar para sus hijos, pero la experiencia de ser las responsables de la casa mientras los hombres participaban en el ala militar de los zapatistas, aumentó su autoestima y, al darse cuenta de que a pesar de las amenazas y agresiones, como colectivo no tuvieron miedo y adquirieron más confianza para comenzar su participación pública (Vuorisalo-Tiitinen, 2011: 235).

Cabe mencionar que existen diferencias de posición dentro de las mujeres zapatistas en cuanto al tema de la maternidad según sus diferentes formas de participación en el movimiento zapatista. Las militares consideran que las mujeres en las bases de apoyo están condenadas a la maternidad (Rovira, 1997: 92-94, 119). Sin embargo, para éstas, la maternidad ha sido justamente el punto de partida que justifica el derecho a reclamar ciertas demandas típicas de la revolución, tales como la salud y la educación. En estas situaciones, la maternidad ha sido lo que les ha llevado a luchar y ampliar su espacio como mujeres, al demandar mejoras en el bienestar de sus hijxs, demuestran que sí tienen y quieren la autoridad para definir las necesidades de sus hijxs (Jaidopulu, 2000: 51).

La categoría “esencialismo estratégico” propuesta por Spivak (1987) puede ser útil para el análisis de este discurso y de la posición adoptada por las mujeres zapatistas generalmente. En efecto, ha sido necesario en las sociedades colonizadas, recurrir y aceptar temporalmente una posición esencialista, para dar mayor presencia al discurso y a la acción descolonizadora (Brah, 2004). Existen críticas y diferentes corrientes antropológicas sobre el uso de este concepto, sin embargo, permite, para el análisis de este discurso, entender como “esencialista” pueden referirse a discursos que insisten en reivindicar ciertas condiciones como naturales, propias, originales y puras, haciendo un uso selectivo, conveniente, estratégico y político de lo que se reivindica como tal y de lo que se desecha (Millán, 2014: 68). En otras palabras, el esencialismo puede ser una estrategia a corto plazo, en una situación y contexto específicos, mientras no se considere esta última como fija, pero que permita proveer una solución política a largo plazo (Spivak, 1987). Como lo menciona Butler (1992) con la noción de esencialismo estratégico, Spivak (1987) busca insistir en la necesidad de subrayar las diferencias culturalmente específicas para ir en contra de los esfuerzos teóricos y políticos que las borran o las subordinan. En este sentido, el “esencialismo estratégico” (que se vuelve operativo) es la invocación performativa de una identidad con el objetivo de resistir políticamente frente a la amenaza hegemónica de marginalización.

Por otra parte, la palabra derecho que aparece aquí y en la mayoría de los otros discursos de mujeres reviste de un significado particular. Pues expresa la libertad, emancipación de las mujeres que las ubica como sujeto de derecho, cosa que les ha sido negado por el propio

gobierno. Hacen referencia a palabras tales como “justicia, libertad, tierra”, las cuales se asocian a un lenguaje legal y a la vez, aluden a las anteriores luchas por la liberación, relacionadas con ideales y valores de democracia. Por consiguiente, si la lucha de los y las zapatistas está a favor de la democracia, si no la apoya el Estado mexicano, entonces este último es antidemocrático. Asimismo, las mujeres buscan justificar sus propias demandas, reapropiándose términos legales relacionados con la democracia, para dirigirse tanto a los hombres de su propia comunidad, como a la sociedad civil (Vuorisalo-Tiitinen, 2011: 226).

En este sentido, la vida cotidiana de las mujeres en cuanto a las injusticias de género, de desigualdades sociales, políticas, laborales, agrarias, han sido denunciadas a través de la voz de la palabra, acto significativo cuando el silencio ha sido el principal motor de la invisibilización de las mujeres, sin posibilidad de expresarse y de ser escuchadas. De esta forma, de acuerdo con Hernández (2004), el reconocimiento pasa por la palabra y quien no participa en el diálogo humano, socialmente no existe. De esta manera, la voz de las indígenas significa poder, presencia, visibilización y construcción como sujetos sociales, interlocutoras con las cuales se tiene que escuchar, responder, aceptar, debatir y negociar los significados. Así, el discurso de las mujeres indígenas ha empezado a subvertir el orden simbólico y social tradicional y moderno a la luz de la mirada crítica (Espinosa, 2009: 266).

En resumen, en la colonia, se impuso el modelo cristiano de ser mujer que fue hibridado con el modelo prehispánico e interiorizado a tal punto que se incorporó como una forma cultural característica de los conquistados. En este periodo, las mujeres indígenas se asumieron como tributarias del rey de España, siervas de dios y de los hombres, como lo dictaba la doctrina cristiana. Así, se les atribuye el papel de reproductoras, para dar al Rey el mayor número de tributarios posible y se les excluye de las estructuras de gobierno cívico religioso de las comunidades indígenas. De acuerdo con ciertos autores/as tales como Olivera (2004), el sistema matrilineal, característico del sistema social maya prehispánico ha sido reemplazado por la línea masculina de descendencia y parentesco en la Colonia y hasta la actualidad. El sistema matrilineal permitía, por lo menos en los estamentos nobles, mayor complementariedad entre hombres y mujeres, aunque Quesada (1966), al referirse a la sociedad mexicana, alude a la complementariedad relacional como expresión de representaciones simbólicas más amplias que “mantenía el equilibrio cósmico y social basándose en la dualidad, oposición binaria simétrica

y complementaria de lo masculino y lo femenino, en la cual cualquier transgresión hacía peligrar la totalidad del sistema” (Quesada, 1966, citada en Olivera, 2004: 10).

De esta manera, en la Colonia se estructura la interrelación simbiótica entre la subordinación de género y etnia que fue una de las bases de la construcción y reproducción del sistema colonial de dominación, discriminación de lo indio y explotación por los españoles.²⁰ En este sentido, sin la subordinación de género y etnia, la imposición del sistema colonial hubiera sido prácticamente imposible.

Ello dio origen a un proceso de desmantelamiento de la autodeterminaciones de los pueblos conquistados, de las mujeres, imponiéndoles un sistema de valores, instituciones y relaciones de carácter servil que correspondían a las necesidades de un control social rígido, tanto ideológico como político, a través de las instancias de la Iglesia y del gobierno. La Iglesia fue la institución encargada del cambio ideológico-religioso que sirvió como fundamento a la empresa de conquista y colonización. La evangelización significó una ruptura de la cosmogonía intersubjetiva de los pueblos prehispánicos de la religiosidad, creatividad y autodeterminación, agrupando a todas las etnias bajo la categoría unificadora de “indios”. La posición de las mujeres como reproductoras y al servicio de los hombres, se legitimó con las formulaciones teológicas que otorgan privilegios sexuales, de trabajo y de poder a los hombres. Así, la Iglesia poseía el monopolio de lo Sagrado y de la salvación de las almas (Olivera, 2004: 57).

De esta manera, la familia y la comunidad cooptadas por el sistema colonial con estructura patriarcal del poder, han representado el núcleo de reproducción del orden social servil y discriminatorio para las mujeres. Esto, a través principalmente del matrimonio que hibridizó lo prehispánico y lo colonial y legítimo la apropiación de los hombres sobre las mujeres en las relaciones familiares, así como su exclusión de las decisiones y de la representación social a nivel comunitario.

Todo este proceso, trajo consigo una rígida división sexual del trabajo, donde la mujer es parte importante del proceso de producción, pero no es valorada su participación y es tomada en cuenta únicamente como tributaria y con fuertes obligaciones de servicio dentro de la

²⁰ A partir de ello, se puede aludir a la consideración de identidad étnica genérica producida desde el Estado y como ella desembocó en un sistema de discriminaciones. Castellanos (1998) define la discriminación étnica como “un sistema de relaciones desiguales de poder, construido históricamente sobre diferencias físicas y culturales, mediante las cuales el Estado ha colocado y mantiene a la población indígena en una posición subordinada, excluyente y marginal dentro de la estructura y dinámica de la sociedad mexicana en su conjunto.” La discriminación étnica es presente en diferentes formas y niveles, incluye relaciones, símbolos, estereotipos, normas, leyes y otras formas culturales diferenciales y de rechazo que con frecuencia, toman la forma de racismo excluyente trazando límites rígidos entre la sociedad mestiza o blanca y los pueblos indios. También las discriminaciones de etnia, al igual que las de género pueden ser sutiles, invisibles y ocultas tras la ideología nacionalista integracionista pero en la práctica son igualmente excluyentes y diferenciadoras (Olivera, 2004: 57).

estructura del poder local, pero siempre subsidiaria de su esposo. Su único ámbito de participación reconocido, exigido y rígidamente normado es el doméstico. El respecto de la forma “natural” de ser mujer se impone a través de la violencia simbólica, y se integró y resignificó plenamente como norma en la cultura indígena. Esta violencia se institucionalizó como parte de las costumbres en las estructuras comunitarias, tanto religiosas como de gobierno local, y ocasiona que, al interior de la mayor parte de las familias, la subordinación de género de las mujeres, aunque haya cambiado de forma, mantenga un definido carácter servil (Olivera, 2004: 97).

Las mujeres zapatistas en este contexto han posicionado su lucha entre modernidad y tradición; el sexismo que denuncian no puede atribuirse solo a la tradición o solo al Occidente, así como las alternativas no pueden ubicarse en una única dirección o espacio cultural (Espinosa, 2009: 269). Como lo señala Hernández (2004), los discursos de las mujeres indígenas ponen en tela de juicio la dicotomía tradición-modernidad y rechazan la falsa disyuntiva de permanecer mediante la tradición o cambiar a través de la modernidad. Así, es posible permanecer cambiando y cambiar permaneciendo.

6. CONCLUSIONES

En el presente apartado se exponen las reflexiones finales que emergen como producto del trabajo de investigación. En este documento se observaron las múltiples características de la imposición colonial del orden género y su incidencia en el desplazamiento de los órdenes locales en la zona máyense que hoy corresponde al Estado de Chiapas, y posteriormente se describieron las particularidades de la trayectoria de la acción colectiva de las mujeres zapatistas. Esto se ha podido lograr a partir de la caracterización de la trayectoria organizativa de las mujeres indígenas chiapanecas, en la cual se observó el proceso histórico que permitió posteriormente que se llevarán a cabo múltiples acciones colectivas por las mujeres BAEZLN en el seno del EZLN. De la misma manera, la descripción de la imposición del orden de género colonial que subyace a la colonización, y el desplazamiento en los órdenes locales precedentes, ha contextualizado e historizado las prácticas sociales y cotidianas de las comunidades en Chiapas. En este sentido, la etnografía de texto ha permitido examinar el proceso de

identificación para la construcción de un discurso común y supraindividual, que permite el accionar político de las mujeres BAEZLN.

Así, se pretendió, como objetivo principal, analizar la incidencia de la acción colectiva de las mujeres zapatistas bases de apoyo en el orden de género en EZLN del 2007 al 2018. Tal incidencia se estudió a partir de la correlación e interacción entre elementos que componen la acción colectiva -redes, recursos e identificación- y el orden de género -regímenes de género, estructuras sociales e identidades discursivamente construidas-, respectivamente. De modo que es posible sostener que tal incidencia se presenta de la siguiente manera:

Primero, las redes y los regímenes de género han interactuado entre sí, por el papel que han jugado los regímenes de género en la construcción de redes. En otras palabras, los regímenes de género son aquellos dispositivos sociales tales como la Iglesia y la espiritualidad que conllevan disposiciones de género sin por lo tanto determinarlas en su totalidad. Una de estas disposiciones de género es la cosmovisión indígena. Esta disposición, ha determinado las alianzas con ciertos actores para llevar a cabo las acciones colectivas de las mujeres BAEZLN. En este sentido, las mujeres BAEZLN han elegido agruparse con las mujeres zapatistas de diversas generaciones, y romper de este modo con la tradición de un conocimiento que viene desde los ancestros únicamente. También, la propia cosmovisión ha podido generar rupturas con feministas urbanas y occidentales, que se posicionaron en contra de la idea de “dualidad” y de “complementariedad” con el hombre. En este sentido, estos elementos han determinado sus redes de apoyo. En cuanto a la Iglesia, esta constituyó inicialmente un instrumento colonial de coerción e invisibilización de las mujeres indígenas. Sin embargo, la llegada de la teología de la liberación en las comunidades y el proceso de independización en la Selva Lacandona frente a los latifundistas de estas últimas han hecho que se convirtieran en aliados en la lucha de las mujeres indígenas.

Segundo, los recursos y las estructuras sociales son dos aspectos ambivalentes de la lucha de las mujeres. Las estructuras sociales pueden ser la de parentesco, clase o patriarcales, las cuales se administran bajo una dimensión de género principal, heredada del origen del capitalismo: la división sexual y racial del trabajo. Estos elementos representan tanto incentivos como obstáculos para la obtención y el acceso a recursos de las mujeres BAEZLN. En el capítulo anterior, se ha podido analizar cómo las mujeres indígenas han utilizado tales limitantes (tanto espaciales como sociales), para actuar a partir de ellos y transformarlos de manera que se convirtieran espacios propiamente políticos y de interés público, que les permita realizar acciones colectivas entre mujeres zapatistas.

Tercero, la identificación en la acción colectiva ha interactuado con la construcción de identidades impuestas desde “arriba” y con el proceso de deshumanización de las comunidades indígenas llevado a cabo por el proceso colonial y la colonialidad. El uso de ciertas categorías e identidades para darles nuevos contenidos y significados por las mujeres BAEZLN permite que sean reconocidas como sujetas. Así, se construye un discurso supraindividual que pone al frente la identidad colectiva de las mujeres BAEZLN y permite una identificación común para el desempeño de acciones colectivas, a la vez que cambia constantemente el orden de género y los significados impuestos sobre las poblaciones subalternas. Además, estos mismos discursos ponen en tela de juicio tanto el sistema y el Estado “moderno”, como los comportamientos de los hombres de sus propias comunidades.

En este sentido, se refleja un cambio en el orden de género en la medida en que las mujeres BAEZLN interpellaron diversas instituciones, tanto tradicionales como del Estado “moderno” y llevaron a cabo cambios al interior de ellas, a pesar de los obstáculos muchas veces mencionados por ellas mismas y que siguen presentes. Estos elementos en su conjunto son revelados en el periodo estudiado entre el 2007 y 2018.

Cabe señalar que la hipótesis fue transformándose a lo largo del proceso de investigación, en la medida que se ha podido complementar de acuerdo con lo leído y analizado. En este sentido, si bien fue posible mencionar anteriormente que el orden de género, en cuanto estructura social, es propenso a la crisis, por cuestiones de guerra o de colonización, entre otros factores externos; esta investigación afirmó que las mujeres BAEZLN han intervenido directamente en el proceso de cambio del orden y de las relaciones de género, a partir de su acción colectiva, como mujeres indígenas zapatistas y chiapanecas. Esto permite considerar el impacto directo de la acción social en las estructuras sociales y, por consiguiente, en los patrones hegemónicos impuestos. Así, las mujeres BAEZLN han empleado articuladamente diversos recursos, incluidos las nuevas tecnologías y los medios de comunicación, para transformar progresivamente el orden de género de sus comunidades dentro del EZLN, en función de sus demandas y reivindicaciones. En este sentido, se puede sostener que es posible desafiar el orden de género y subvertir las divisiones y dicotomías impuestas. Esto, a pesar de que sólo sea posible observar tales transformaciones del orden de género en el seno de la trayectoria -inclusive intergeneracional- de las acciones colectivas, evitando afirmar que tales acciones impactan linealmente y en el corto plazo el orden de género.

De esta manera, este estudio presentó la forma en que las mujeres intervienen colectivamente con sus acciones en los diferentes ámbitos del orden de género impuesto,

mediante una organización colectiva a nivel comunitario e intercomunitario, entre las BAEZLN, la enunciación de sus demandas y la creación de sus cooperativas con el apoyo de las diversas redes e intervenciones externas tales como ONGs, Iglesia, colectivos feministas, entre otros. Así, el “querer igualdad entre hombres y mujeres” no significa sistemáticamente llegar a puestos de poder institucionales históricamente masculinos e integrar los canales del Estado nación y de la democracia representativa. Sino que, ellas han accionado desde otros espacios no institucionales; e incluso desde aquellos que les han sido asignados históricamente, para resignificarlos y transformarlos en espacios alternos y políticos, de lucha, a través de la construcción de relaciones democráticas, que consideren la vida cotidiana y la práctica social, como elementos políticos per se. Esto les permitió y sigue permitiendo subvertir y trascender los límites impuestos, que ubican la política únicamente en las esferas tradicionales de poder, en el ámbito comunitario y estatal. A este respecto, uno de los conceptos que me parece más sugerente es el de Bonfil (2002), cuando hace referencia a la politización de la vida privada, como resignificación de lo político. Así, las mujeres indígenas se están organizando de manera no tradicional para resolver lo que tradicionalmente les ha correspondido. En otras palabras, emplearon herramientas diversas en sus propios espacios para llevar a cabo acciones colectivas y desplazar, de este modo, su papel “tradicional” de mujer. En este sentido, las características del orden de género también pueden constituirse en un instrumento para transformar, reapropiarse y recrear ciertos patrones, a partir de la agencia de las propias mujeres, sin por lo tanto tener que “erradicarlos”.

En cuanto a las limitantes del estudio, como se mencionó en la metodología, el difícil acceso a las comunidades y los Caracoles zapatistas no me permitió entrevistar y escuchar la palabra propia de las mujeres BAEZLN para obtener información primaria. Sin embargo, el hecho de rescatar su palabra expresada en diversos eventos y encuentros ha sido un ejercicio que me dio la oportunidad de examinar la manera en que se enuncian públicamente y describen su situación y su lucha. Pero, el uso de fuentes secundarias, en algunos casos, impide identificar con precisión autores/as de tales textos y discursos como tampoco, examinar la posición específica de una u otra mujer BAEZLN en su situación particular familiar, laboral, entre otras y su trayectoria de vida.

Por otra parte, dentro de las aportaciones al campo de estudios de la acción colectiva y a los debates de la teoría feminista sobre el uso y manejo de la categoría orden de género para analizar el devenir de las sociedades actuales, este estudio presentó una propuesta investigativa

en la que se desarrolla un cruce de subcomponentes de las categorías -acción colectiva y orden de género-, para dilucidar la correlación entre una y otra. Elementos de la acción colectiva como redes, recursos e identificación fueron puestos en paralelo con aspectos como regímenes de género, estructuras sociales e identidades discursivamente producidas, propios del orden de género, empleando la etnografía de textos como metodología. De esta manera, este es un ejercicio investigativo que emerge como novedoso dentro del campo de investigaciones sobre las categorías anteriormente descritas. Además, las correlaciones propuestas entre la acción colectiva y el orden de género, en medio de un ejercicio creativo, podrán ser adaptadas y/o modificadas por otrxs investigadorxs para potencializar su capacidad heurística.

Adicionalmente, se considera que la lectura de este documento resulta relevante para lxs investigadorxs, militantxs de organizaciones políticas y sociales, y público en general que se encuentre interesadx tanto en introducirse como en profundizar sus conocimientos sobre el proceso de colonización europea y sus impactos sobre las mujeres indígenas en México y América Latina, la situación particular de las mujeres indígenas en la época de la Gran Hacienda, el surgimiento del EZLN, el papel que han jugado las mujeres en su estructura política y militar, y la trayectoria de las acciones colectivas de las mujeres BAEZLN en relación con el orden de género. De igual manera, aquellxs interesadx en el debate presente en los estudios descoloniales sobre el uso de categorías como “orden de género” y/o “división sexual del trabajo” antes y después de la colonia en territorios de América Latina, podrán encontrar aquí un referente investigativo.

Por último, a partir de este trabajo de investigación es posible esbozar algunas líneas de investigación que pueden ser proyectadas por investigadorxs interesados en el tema, tales como: a) la situación de las mujeres bases de apoyo en comunidades no zapatistas y su relación con mujeres no zapatistas pero pertenecientes a comunidades indígenas aledañas; b) la administración de la justicia comunitaria en las comunidades zapatistas en relación a los métodos y las herramientas empleadas para resolver situaciones de violencia en contra de las mujeres BAEZLN; c) la transición intergeneracional y los cambios que esta supone en la estructura del EZLN en relación a las mujeres; y d) el papel de las mujeres en el seno de los conflictos territoriales y las negociaciones entre comunidades zapatistas y no zapatistas sobre aspectos como la gestión de servicios como la salud, la educación, y asuntos territoriales y de seguridad.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Achilli, Elena Libia. (2005). *Investigar en antropología social: los desafíos de transmitir un oficio*. Laborde
- Accossatto, Romina. (2017). Colonialismo interno y memoria colectiva. Aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas. *Economía y sociedad*, 22(36), 167-181.
- Aguirre, Gonzalo y Pozas, Ricardo. (1991). La política indigenista en México (Tomo II). Ciudad de México, México: INI-CONACULTA
- Alcaraz, Antonia. (2015). Análisis crítico de discurso y etnografía: Una propuesta metodológica para el estudio de la alteridad con poblaciones migrantes. *Empiria: Revista de metodología de ciencias sociales*, (32), 103-128.
- Alcaraz, María. (2018). Chiapas: la utopía feminista y zapatista. LATFEM en: <https://latfem.org/chiapas-la-utopia-feminista-y-zapatista/>
- Almeida, Elsa, (2009). Ejidatarias, posesionarias, avecindadas. Mujeres frente a sus derechos de propiedad en tierras ejidales de México. *Estudios Agrarios*, 18(52), 13-57.
- Amador, Marcela, Granados, D., Chilo, E., y Velasco, R. (2014). Participación política y cultura política de las mujeres nasa del norte del Cauca. *Señas N° 3- Revista de la Casa de Pensamiento de la Cxbah Wala Kiwe- ACIN*. 2014(3), 15-54.
- América Latina Genera. (2010). Entrevista a Julieta Paredes. Ciudad de México. Recuperado de http://www.americalatinagenera.org/es/index.php?option=com_content&view=article&id=1218&Itemid=388
- Araiza, Alejandra. (2004). Epistemología de género: las mujeres zapatistas de Roberto Barrios. *Política y cultura*, (22), 125-145.

- Arruti, José (2005). Etnografía e historia no Mocambo: notas sobre uma “situação de perícia”. *Laudos periciais antropológicos em debate. Florianópolis: Nuer*
- Ascencio, Gabriel. y Leyva, Xochitl. (2002). *Lacandonia al filo del agua*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Assies, Willem., Van der Haar, Gemma., y Hoekema, André. (2002). Los pueblos indígenas y la reforma del Estado en América Latina. *Papeles de población*, 8(31), 95-115. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-74252002000100005&lng=es&tlng=es.
- Aubry, Andrés. (2004). *Los Acuerdos de San Andrés*. Chiapas, México: Gobierno del Estado de Chiapas
- Balandier, Georges. (1970). *The Sociology of Black Africa: Social Dynamics in Central Africa*, Londres, André Deutsch
- Bartolomé, Miguel; Robinson, Scott y Lafaye, Jacques. (1971). *Indigenismo, dialéctica y conciencia étnica*. París, Francia: Journal de la société des Américanistes.
- Bartra, Armando. y Otero, Gerardo. (2008). Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. En S. Moyo y P. Yeros (Ed.), *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina* (401-428). Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Bellinghausen, Hermann. (2009). Zapatistas en el Día de la Mujer: es tiempo de agarrar derechos. La Jornada.
- Bello, Álvaro. (2004). Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas. Santiago de Chile, Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe.

- Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile, Chile. Fondo de Cultura Económica.
- Berio Palomo, Lina Rosa. (2008). “Sembrando sueños, creando utopías: liderazgos femeninos indígenas en Colombia y México”, Rosalva Aída Hernández (coord.), *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México, Publicaciones de la CASA CHATA, pp. 181-216.
- Bonfil Sánchez, Paloma. (2002). Las mujeres indígenas y su participación política: un movimiento contra la desmemoria y la injusticia. En Barrera, Dalia (Ed.), *Participación Política de las mujeres y gobiernos locales en México*. Ciudad de México, México: GIMPTRAP.
- Bonfil Sánchez, Paloma Barrera Bassols, Dalia, et al. (2008). Los espacios conquistados. Participación política y liderazgo de mujeres indígenas en México. México, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Brah, Avtar (2004). Diferencia, diversidad y diferenciación. En Hooks, Bell., Brah, Avtar., Sandoval, Chela. y Anzaldúa, Gloria (Eds.), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras, varias autoras*. Madrid, España: Traficantes de sueño.
- Buquet, Ana. (2016). El orden de género en la educación superior: una aproximación interdisciplinaria. *Nómadas*, 44. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-75502016000100003
- Butler, Judith. Stanley, Aronowitz. Ernesto, Laclau. Joan, Scott. Chantal, Mouffe. y Cornel West. (1992). Discussion. *The identity in question*, Octubre (61), 108-102.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London, United Kingdom: Routledge.
- Butler, Judith. (2006). Hankala sukupuoli [Gender Trouble. Feminism, and the Subversion of Identity].

- Caligari Ana María y Toledo, Sonia. (2004). "Mujeres, agrarismo y militancia. Chiapas en la década de los ochenta", Maya Lorena Pérez Ruiz (Coord.), *Tejiendo Historias: Tierra, género y poder en Chiapas, México*, Serie Antropología, INAH, pp. 191-200.
- Castellanos, Alicia. (2000). Antropología y racismo en México. *Desacatos*, 4(1). Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n4/n4a5.pdf>
- Castro, Luis. (2018). La acción colectiva feminista, ¿de la lucha de clases a la lucha de géneros? Aportes para la comprensión práctica de los movimientos sociales: el caso "Ni Una Menos". *Ciencia Política*, 13(26), 19-61
- Cedillo-Cedillo, Adela. (2012). Análisis de la fundación del EZLN en Chiapas desde la perspectiva de la acción colectiva insurgente. *Liminar Estudios Sociales y Humanísticos*, 10(2), 15-34
- CIDECI Unitierra - Comisión Sexta EZLN. (Junio de 2015). Seminario El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista. San Cristóbal de las Casas, México. Recuperado de https://kehuelga.net/archivos/zapatistas/2015-05-Pensamiento_critico/Textos%20Seminario/COMPILACION_TEXTOS.pdf
- Colombres, Adolfo, 2004. *La Colonización Cultural en América Latina*.
- Connell, Raewyn. (1987). *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*. Estados Unidos: Stanford University Press.
- Connell, Raewyn y Pearse, Rebecca. (2018). *Género desde una perspectiva global*. Estados Unidos: Cambridge, Polity Press.
- Coordinación Diocesana de Mujeres. (1999). *Con mirada, mente y corazón de mujer*. Chiapas, México: CODIMUJ.
- Coronado, Sergio. (Ed.). (2010). *Mujer Rural: derechos, desafíos y perspectivas* Memorias Conversatorio Internacional, 7 al 9 de julio de 2010. Bogotá, Colombia: Centro de Investigación en Educación Popular.

- Crespo, Carolina., y Tozzini, María. (2014). De Pasados Presentes: hacia una etnografía de archivos. *Revista Colombiana de Antropología*, 47(1), 69-90. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcan/v47n1/v47n1a04.pdf>
- Cruz, Imelda. (2018). *Tejiendo sueños, bordando realidades: la organización de mujeres indígenas artesanales textiles en Los Altos de Chiapas* (Tesis de maestría). Universidad Autónoma de Chiapas, Chiapas, México.
- Curiel, Pichardo, Ochy, Rosa. (2009). *Descolonizando el Feminismo: Una perspectiva desde América Latina y el Caribe*. En: Primer Coloquio Latinoamericano sobre Praxis y Pensamiento Feminista, Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- D'angelo, Virginia., Del Valle Teresa, Folguera, Pilar. (2013). *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Cátedra.
- Delgado, Ricardo. (2007). Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía. *Universitas humanística*, 64(1), 41-66.
- Della Porta, Donatella, y Tarrow, Sidney (Ed.). (2004). *Transnational Protest and Global Activism. People, Passion, Power*, Cheltenham. Estados Unidos: Rowman & Littlefield.
- Derrida, Jacques. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore, Estados Unidos: Johns Hopkins University Press.
- Díaz, Alberto., Morong, Germán., y Moncada, Carlos. (2015). Entre el archivo y la etnografía: Reflexiones historiográficas desde la periferia del Norte de Chile. *Diálogo andino*, (46), 107-121.
- Díaz, Héctor. (1993). La autonomía de los pueblos indios en el diálogo entre el ezln y el gobierno federal. *Boletín de Antropología Americana*. Diciembre 1993(28), p. 177-188.
- Dietrich, Luisa. (2014). La “compañera política”: mujeres militantes y espacios de “agencia” en insurgencias latinoamericanas. *Colombia internacional*, mayo-abril(80), 83-133.

- Dietz, Gunther. (1995). Zapatismo y movimientos étnico-regionales en México. *Nueva Sociedad. Noviembre-Diciembre (140)*, pp. 33-50.
- Diez, Teresa. (2004). Perspectivas historiográficas: mujeres indias en la sociedad colonial hispanoamericana. *Espacio tiempo y forma*, 6(17), pp. 215-253.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional (2014). Cuadernos de la Escuelita Zapatista. Chiapas, México.
- Escobar, Arturo, (2010). Latin America at a crossroads: alternative modernizations, post-liberalism, or post-development? *Cultural studies*, vol. 24, no 1, p. 1-65.
- Espinosa, Gisela. (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México diversidad de rutas y cruce de caminos*. Ciudad de México, México: Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco, México.
- Espinoza, Manuel. (2006). El Movimiento Zapatista: un análisis desde la Teoría de Movilización de Recursos. *Kairos*, 10(18). Recuperado de: <http://www.revistakairos.org/wp-content/uploads/Zapatismo.pdf>
- Fairclough, Norman. (1992). *Discourse and Social Change*. Estados Unidos: Cambridge: Polity Press.
- Falquet, Jules. (1992). Les femmes indiennes et la reproduction culturelle: réalités, mythes, enjeux. *Cahiers des Amériques Latines*.
- _____ (2001). La costumbre cuestionada por sus fieles celadoras: reivindicaciones de las mujeres indígenas zapatistas. *Debate feminista*, 24, pp. 163-190.
- Fernández, Paulina. (2009). Gobierno autónomo zapatista. Características antisistema político mexicano. Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2010/02/15/gobierno-autonomo-zapatista-caracteristicas-antisistema-politico-mexicano/>
- Foro Nacional Indígena. (1996). Resolutivos de la Mesa 4 ‘Situación, derechos y cultura de la mujer indígena’. Cé-Acatl, *enero (76-77)*, pp. 42-49.

- Foucault, Michel. (1997). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freyermuth, Graciela. (2011). The Background to Acteal: Maternal mortality and birth control, silent genocide. En Hernández, Rosalva (Ed.), *The Other Word: Women and Violence in Chiapas Before and after Acteal* (57-73). Ciudad de México, México: Anagrama.
- _____ (2014). Justicia autónoma zapatista. Zona Selva Tzeltal, México, Estampa/Ediciones Autónom@s, 479 pp. *Región y sociedad*, 28(67), pp. 347-353. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-39252016000300347&lng=es&tlng=es.
- Friede, Juan. (1979). Proceso de aculturación del indígena en Colombia. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, N° 16, pp. 8-26.
- Gamson, William. (1992). The social psychology of collective action. En A. D. Morris y C. M. Mueller (Eds.), *Frontiers in social movement theory*. Yale University Press, New Haven, Estados Unidos, pp.52-76
- García, Alma. (2017). Mujeres y feminismo en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN (Tesis de doctorado). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- García de León, Antonio. (1985). *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónicas de revueltas y profecías acaecidas en la Provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*. Ciudad de México, México: Era.
- Gargallo, Francesca. (2014). *Feminismos de Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Ciudad de México, México: Editorial Corte y Confección.
- Garza, Anna. (2002). *Género, interlegalidad y conflicto en San Pedro Chenalhó*. Ciudad de México, México: Programa de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Mesoamérica y el Sureste, Instituto de Estudios Indígenas de la UNACH.
- Gasco Emma. (2012). El feminismo occidental es liberal, individualista, *Pikara Magazine*.

- Gil, José. (2013). *El EZLN 30 años después: de guerrilla a movimiento social*. Chiapas, México. Proceso. Recuperado de <https://www.proceso.com.mx/358366/el-ezln-30-anos-despues-de-guerrilla-a-movimiento-social>
- Gil, Pilar. (1999). *Caminando en un solo corazón: las mujeres indígenas de Chiapas*. Málaga, España: Universidad de Málaga.
- Goldsman, Florencia. (2018). "Takal, takal." La energía de las encapuchadas. *Pikara Magazine*. Recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/2018/03/encuentro-mujeres-zapatistas/>
- Gómez, Águeda. (2003). La narración política del Movimiento Zapatista. *América Latina Hoy*, 33, pp. 33-62.
- González, Juan. & Barrios, Pólito. (1995). Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista. *Chiapas*, 1 (1), 101-123.
- González, Jorge. (2005). Las decisiones políticas fundamentales en materia indígena: el Estado pluricultural de derecho en México. En J. Ordóñez (Ed.), *Pluralismo jurídico y pueblos indígenas. XIII Jornadas Lascasianas Internacionales*. Ciudad de México, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp.89-110.
- González, Luis, 1989, "Gente del campo. Entrevista con Enrique Krauze", en *Vuelta*, núm. 151, pp. 22-29.
- Grammont, Hubert. y Mackinlay, Horacio. (2006). Las organizaciones sociales campesinas e indígenas frente a los partidos políticos y el Estado, México 1938-2006. *Revista mexicana de sociología*. 68(4), p. 693-729.
- Hagemann-White, Carol. (1987). Gendered modes of behavior a sociological strategy for empirical research. Paper presented at 3rd International intradisciplinary congress on women, Dublin.

- Hernández, Aída. (2000). Distintas maneras de ser mujer: ¿Ante la construcción de un nuevo feminismo indígena? *Memoria. Revista mensual de política y cultura, febrero* (132), 1–6. Recuperado de https://dpp2014.files.wordpress.com/2014/06/hernandez_castillo_salgado.pdf
- _____ (2000). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Memoria, 132*, 206-229. Recuperado de: http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/024_13.pdf
- _____ (2004). Descentrando el feminismo: lecciones aprendidas de las luchas de las mujeres indígenas de América Latina. México: Congreso Anual de la Asociación Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- _____ (2004). El derecho positivo y la costumbre jurídica: Las mujeres indígenas en Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia. En Torres, Marta (Ed.), *Violencia contras las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Ciudad de México, México: Colegio de México. pp. 335-377.
- _____ (2008). *El zapatismo y el movimiento de mujeres indígenas en México*. CIECSAS/Chaire Nycole Turmel, sur les espaces publics et les innovations politiques.
- Hirata, Helena y Hélène Le Doiré. (1998). Les paradoxes de la mondialisation. In Hirata, Helena et Hélène Le Doiré (Éds). *Les paradoxes de la mondialisation. Cahiers du Gedisst, 21* (5-34). Paris: L'Harmattan.
- Infante, María. (2004). Tiempos de secularización: Iglesia y cofradías en Chiapas a partir de 1856, *Mesoamérica, 25* (46), 153-172.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2002). *Las mujeres en el México Rural*. Aguascalientes, México: INEGI.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2019). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. Recuperado de https://site.inali.gob.mx/pdf/catalogo_lenguas_indigenas.pdf
- Jaidopulu, María. (2000). Las mujeres indígenas como sujetos políticos. *Revista Chiapas, 9*(1), 35-59

- Jäger, Siegfried. (2001). Discourse and Knowledge: Theoretical and Methodological Aspects of a Critical Discourse and Dispositive Analysis. En *Methods of Critical Discourse Analysis*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, pp. 32-62. London: SAGE Publications.
- Kabeer, Naila. (1997). Empoderamiento desde abajo: ¿Qué podemos aprender de las organizaciones de base? *Magdalena de León (comp.) Poder y empoderamiento de las mujeres. TM editores, Colombia*, pp. 119-146.
- Kawulich, Barbara. (2005). La observación participante como método de recolección de datos. *Qualitative Social Research*. 6, pp. 1-28. Recuperado de: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/466?fbclid=IwAR08iT3-JNCARKR36t54hJrfaqmCiQ6170AGe6IVRWEJ9ydiP21O8SBAJg8>
- Korsbaek, Leif. y Sámano, Miguel. (2007). El indigenismo en México: Antecedentes y actualidad. *Ra Ximhai*, 3 (1), pp. 195-224.
- Laclau, Ernesto. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Le Bot, Yvon & Marcos, Subcomandante. (1997). *El sueño zapatista, entrevistas con el Subcomandante Marcos, el mayor Moisés y el comandante Tacho, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*. Barcelona, España: Editions du Seuil.
- Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. Ciudad de México, México: Porrúa.
- León-Portilla, Miguel. (1983). *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Históricas.
- Leyva, Xochitl., Burguete, Aracely. (2007). *La remunicipalización de Chiapas: Lo político y la política en tiempos de contrainsurgencia*. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Miguel Ángel Porrúa.

- Leyva, Xochitl., Jorge Alonso, R. Hernández, Aida., Escobar, Arturo., Köhler, Axel., Cumes, Aura., Sandoval, Rafael et al. (2018 [2015]). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras (Tomo III)*. México, Cooperativa Editorial RETOS.
- López, Austin. (1984). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López, Francisco. (2004). *Yosotatu: la lucha por la tierra y la autonomía* (Tesis de maestría) Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México.
- Lovera, Sara, y Palomo, Nellys. (Eds.). (1997). Las alzadas. Comunicación e Información de la Mujer. *Convergencia socialista*. 1997(1).
- Ludvig, Alice. (2006). *Differences Between Women? Intersecting Voices in a Female Narrative*. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 245-58.
- Lugones, María. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *Pensando los feminismos en Bolivia*, 129-140.
- Malesevic, Sinisa. (2006). *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*. New York, Estados Unidos: Palgrave Macmillan.
- Maquieira, Virginia (Ed.). (2013). *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Marcos, Subcomandante. (2005). Comunicado del comité clandestino revolucionario indígena. Comandancia general del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México. Enlace Zapatista. Recuperado de <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/06/20/finaliza-reorganizacion-politico-militar-del-ezln/>
- Marcos, Sylvia. (1993). Actualidad y Cotidianidad: La Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN, pp. 1-21. Recuperado de: <http://www.tlaxcala-int.org/upload/telechargements/136.pdf>

- _____. (2011). *Sorprendentemente diferentes y Derechos humanos y las mujeres indígenas*. Ciudad de México, México: Ediciones eo.
- Masson, Sabine, y Aguilar, María. (2008). *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha: etnografía de una cooperativa en el contexto de los movimientos sociales en Chiapas*. Chiapas, México: Plaza y Valdés.
- McAdam, Doug., McCarthy, John., y Zald, Mayer. (Eds.). (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas: oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*. Ciudad de México, México: Ediciones AKAL.
- McCall, Leslie. (2005) The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30(3): pp. 1771-1800. Recuperado de: <http://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/426800>
- Melucci, Alberto. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México. 260p.
- Meneses, Aldo., Demanet, Alain, Baeza, Constanza, y Castillo, Javier. (2012). El movimiento zapatista: Impacto político de un discurso en construcción. *Revista Enfoques*. 16(10), p. 151-174
- Mestries, Francis. (2006). El neo-zapatismo: entre identidad ampliada y acción política estratégica. *El Cotidiano*, 21(137), pp. 74-81.
- Mies, Maria. (1986). *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the international division of labour*. Londres, Inglaterra: Zed Books.
- Millán, Márgara. (2009). Revistas y políticas de traducción del feminismo mexicano contemporáneo. *Estudios Feministas*, 17 (3), pp. 819-846.
- _____. (2014). ¿Des-ordenando el género/ de-centrando la nación? el zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

-
- _____. (Ed.). (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. Ciudad de México, México: Red de Feminismos Descoloniales.
- Mohanty, Chandra. (2008). De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. En Suarez, Liliana y Hernández, Rosalva (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas*. Madrid, España: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.
- Molyneux, Maxine. (2003). *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*, Madrid, España: Cátedra.
- Monasterios, Elizabeth. (2006). *Los desafíos del feminismo autónomo en sociedades que arrastran pasados coloniales*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Monje, Carlos. (2011). *Metodología de la investigación cuantitativa y cualitativa*. Neiva, Colombia: Universidad Surcolombiana. Neiva, Colombia.
- Mora, Mariana. (2017). *Kuxlejal Politics. Indigenous, autonomy, race, and decolonizing research in zapatista communities*. Texas, Estados Unidos de Norte América: Austin, University of Texas Press.
- Morales, Catherine. (2016). *Análisis de la participación política de la mujer indígena por circunscripción especial para senado 1991-2004. Mecanismos, alcances y límites* (Tesis de pregrado). Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Mudimbe, Valentine. (1994). *The idea of Africa*. Indiana, Estados Unidos: Indiana University Press.
- Nash, June. (2006). *Practicing ethnography in a globalizing world: an anthropological odyssey*. United Kingdom: Rowman Altamira.

- Obregón, María. (2003). *Tzotziles, Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. Ciudad de México, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD.
- Olivera, Mercedes Bustamante (Ed.). (2004). *De sumisiones, cambios y rebeldías. Mujeres indígenas de Chiapas*. Chiapas, México: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Olivera, Mercedes Bustamante y Palomo, María. (Ed.). (2005). Chiapas: de la independencia a la revolución. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Olivera, Mercedes Bustamante y Gómez Magdalena. (2010). Chiapas, Miradas de mujer, (Ed.) Gakoa Liburuak, 118 p.
- Olivera, Mercedes Bustamante, Bermúdez, Flor., y Arellano, Mauricio. (2014). Subordinaciones estructurales de género. Las mujeres marginales de Chiapas frente a la crisis. Chiapas, México: Centro de Derechos de la Mujer de Chiapas, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica.
- Olivera, Mercedes Bustamante. (2015). *Investigar colectivamente para conocer y transformar, Prácticas otras de conocimientos. Entre crisis, entre guerra*. Chiapas, México: Retos.
- Olivera, Mercedes Bustamante; Arellano, Mauricio; Calderón, Araceli; Cornejo, Amaranta; Eboli, Verónica; Ursula, Gerda & Vásquez, Claudia. (2018), Simbolismo y realidades: las mujeres y la tierra en Chiapas. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Olson, Mancur. (1965). Logique de l'action collective. *Revue française de sociologie*, 21(3), pp. 451-454.
- Oyarzún, José. (Ed.). (2004). *Derechos humanos y pueblos indígenas: tendencias internacionales y contexto chileno*. Santiago de Chile, Chile: IWGIA.

- Oyèwùmí, Oyèrónké. (2017). La invención de las mujeres. *Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales de género. LiminaR*, 16(1).
- Padierna, María del Pilar. (2013). Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género. *Argumentos*, 26(73), pp. 133-142.
- Parra, Marcela Alejandra. (2005). Sujetos, acciones y articulaciones en torno al movimiento zapatista y al conflicto en Chiapas. Athenea Digital. *Revista de pensamiento e investigación social*, 1(8). Recuperado de <https://atheneadigital.net/article/view/n8-parra-2/254-html-es>
- Peralta, Ana. (2011). Las transformaciones socio-históricas de las mujeres indígenas en Chiapas: antes y después de 1994. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 2(2011), pp. 180-195.
- Perea, Iratxe. (2017). Acción colectiva de las mujeres y procesos emancipadores en América Latina y el Caribe. Una aproximación desde los casos de Cuba, Bolivia y Ecuador. *Foro internacional*, 57(4), pp. 915-950. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-013X2017000400915&lng=es&tlng=es.
- Pérez, María. (2002). *Resistencia y participación política de las mujeres indígenas de los altos de Chiapas (San Andrés Sacamchén (Larráinzar) y San Pedro Chenalhó) 1994-2000* (Tesis doctoral). Universidad Autónoma Nacional de México, Ciudad de México, México
- Pitarch, Pedro. (2003). Dos puntos de vista, una sola persona: el espacio en una montaña de almas. *Espacios mayas: usos, representaciones, creencias*, 7(5), 603-619.
- _____ (2001). *Los zapatistas y la política*. Recuperado de <https://www.letraslibres.com/mexico/los-zapatistas-y-la-politica>
- Prins, Baukje. (2006). Narrative Accounts of Origins: A Blind Spot in the Intersectional Approach? *European Journal of Women's Studies* 13(3): 277- 90.

- Quijano, Aníbal. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social, I. *Journal of world-systems research*, 11(2), pp. 342-386.
- Ramírez, Luis. (2018). La acción colectiva feminista, ¿de la lucha de clases a la lucha de géneros. Apuntes para la comprensión/práctica de los movimientos sociales, en torno al caso “Ni Una Menos”. *Ciencia Política*, 13(26), pp. 19-61.
- Red de Apoyo Zapatista de Madrid. (2003). *Plan La Realidad-Tijuana* [Mensaje en un blog]. Recuperado de <https://www.rebellion.org/hemeroteca/otromundo/030822tijuana.htm>
- Regeneración radio. (2015). Disponible en: <https://regeneracionradio.org/index.php/arte-y-cultura>.
- Revilla, Marisa. (2005). Propuesta para un análisis del movimiento indígena como movimiento social. *Política y Sociedad*, 42, pp. 49-62. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/viewFile/POSO0505230049A/22897>
- Reyes, María. (2006). Mujeres y tierra en Chiapas, *El Cotidiano*, 21(139), 20-30.
- Rivas, Antonio. (1998). El análisis de marcos: una metodología para el estudio de los movimientos sociales. En Tejerina, Benjamín (Ed.), *Los movimientos sociales: transformaciones políticas y cambio cultural* (181-218). Madrid, España: Trotta.
- Robledo, Gabriela. (2002). *Religiosidad y estrategias de reproducción de los grupos domésticos en una comunidad indígena* (Tesis Doctoral). El Colegio de la Frontera Sur, Chiapas, México.
- Rodríguez, Edwin. (2012). La acción colectiva en los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador: una perspectiva comparada. Documentos de trabajo: IELAT, Instituto Universitario de Investigación. *Estudios Latinoamericanos*, (35), pp. 1-40.
- Rodríguez, Gustavo. (2017). *La irradiación pornográfica del neozapatismo*. Ciudad de México, México: Planeta tierra. Recuperado de: <http://www.alasbarricadas.org/noticias/node/39416>

- Romero, Raúl. (2013). Colonialismo interno y autonomías: las luchas de los pueblos originarios hoy. América Latina en movimiento. Recuperado de <https://www.alainet.org/es/active/63934>
- Rojas, Rosa. (Ed.). (1995). Chiapas y las mujeres ¿qué? Chiapas, México: La Correa Feminista/Centro de Investigación, Capacitación y Apoyo a la Mujer (Del Dicho al Hecho).
- Rovira, Guiomar. (1997). *Mujeres de maíz*. Ciudad de México, México: Ediciones Era.
- _____ (2005). El zapatismo y la red transnacional. *Revista Razón y Palabra*, octubre-noviembre (47). Recuperado de: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n47/grovira.html>
- Rowbotham, Sheila. (2013). *Women in Movement: Feminism and Social Action*. Routledge Revivals.
- Sabucedo, José M., Seoane, Gloria, Ferraces, María J., *et al.* (1996). La acción política en el contexto supranacional y los marcos de acción colectiva. *Revista de Psicología social aplicada*, vol. 6, no 3, pp. 103-120.
- Salazar, Ricardo Delgado. (2007). Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía. *Universitas humanística*, 64, pp. 41-66.
- Sampieri, Roberto. (2006). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill. Cuarta edición. México. pp. 3-26. (consultado el 11 de noviembre 2018)
- Santos, Boaventura de Sousa. (2006). *A gramática do tempo*.
- _____ (2009) Direitos Humanos: o desafio da interculturalidade. *Revista Direitos Humanos*, 1(2), pp. 10-18.
- Schlittler, Jaime. (2012). *¿Lekil Kuxlejal como horizonte de lucha? Una reflexión colectiva sobre la autonomía en Chiapas* (tesis de maestría). Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Chiapas, México.

- Secretaría de Gobernación. (2018). *Ley del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas*. Ciudad de México, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Serrano, Enrique. (Ed.). (2006). *Regiones indígenas en México*. Ciudad de México, México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Serret, Estela. (2002). *Identidad femenina y proyecto ético*. Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Silva Arce, Piero. (2017). Los movimientos sociales, el feminismo comunitario y sus aportes a los procesos de construcción de democracia en Colombia. *Ciudad Paz-Ando*, 10(1), pp. 59-67.
- SIPAZ. (2014). *Chiapas: a 18 años de la firma de los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Culturas Indígenas, estos continúan sin ser reconocidos por estado mexicano*. Chiapas, México. Recuperado de <https://sipaz.wordpress.com/tag/ley-cocopa>
- _____. (2015). *Luchar con corazón de mujer: situación y participación de las mujeres en Chiapas (1995-2015)*. San Cristóbal de las Casa, México: Servicio internacional para la paz.
- Solano, Yusmidia. (2014). Historia de la Red de Mujeres del Caribe 1994-2001, En: las huellas de las luchas regionales. Trabajamos por un país incluyente. Barranquilla: RMC y Aecid. Red de Mujeres del Caribe y Agencia Española de Cooperación para el Desarrollo. 384p. (consultado el 5 de diciembre de 2018)
- Soriano, María. (2012). La configuración histórica e ideológica del zapatismo (desde la perspectiva de sus protagonistas). *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*. 2012 (46), pp. 237-257.
- _____. (2013). Organización y filosofía política de la revolución zapatista de Chiapas. *Revista de Filosofía, Derecho y Política*. 2013(18), p. 119-148.
- Spivak, Gayatri. (1987). *In other Worlds: Essays in cultural politics*. Nueva York, Estados Unidos: Methuen.

- Stavenhagen, Rodolfo. (2013). La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX. En B. Medrano (Ed.), *Educación e interculturalidad. Políticas y políticas* (23-48). Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Thorne, Barrie. (1993). Gender Play: Girls and Boys in School. *Gender and Society*, 9(3), pp. 385-387.
- Uribe, Jorge. (2011). La investigación documental y el estado del arte como estrategias de investigación en ciencias sociales. *La Investigación en Ciencias Sociales: estrategias de investigación*. Bogotá, Colombia: Universidad Piloto de Colombia.
- Valladares, Laura. (2004). Los derechos humanos de las mujeres indígenas: De la aldea local a los foros internacionales. *Alteridades*, 18(35), pp. 47-65.
- Vargas, José. (2007). Movimientos sociales para el reconocimiento de los movimientos y la ecología política indígenas. *Cuadernos Geográficos*, 41, pp. 225-239. Recuperado de: <https://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/cpaz/article/view/11641>
- Vázquez, Verónica. (2001). Género y tenencia de la tierra en el ejido mexicano: ¿la costumbre o la ley del Estado? *Estudios Agrarios*, 18, pp. 117-146
- Vega, Silvia. (2013). El orden de género en el sumak kawsay y el suma qamaña. Un vistazo a los debates actuales en Bolivia y Ecuador. *Revista de ciencias sociales, enero* (48), pp. 73-91.
- Velasco, David. (1998). *Mujeres zapatistas y las luchas de género*. Chiapas, México: ITESO.
- Villa Rojas, Alfonso. (1985). *Estudios etnológicos: los mayas* (No. 572 V5). Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. (2011) *¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994- 2009* (tesis doctoral), Universidad de Helsinki, Helsinki, Finlandia.
- Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. (2016). Un análisis crítico del discurso sobre la (des) igualdad de las mujeres zapatistas. *Cuadernos Inter. Cambio sobre Centroamérica y el Caribe*, 13(2), pp. 55-81. Recuperado de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/view/26689/26871>
- Waibel, Leo & Virgo, Jorge. (1946). *La Sierra Madre de Chiapas*. Ciudad de México, México: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.
- Warman, Arturo 2003, “La reforma agraria mexicana: una visión de largo plazo”, en Land Reform, Land Settlement and Cooperatives. Reforma agraria, colonización y cooperativas, vol. 2, Food and Agriculture Organization, pp. 85-94.
- West, Candance y Zimmerman, Don. (1987). Doing gender. *Gender and society*, 1(2), pp. 125-151
- Womack, John. (1969). *Zapata and the Mexican Revolution*. New York, Estados Unidos: Alfred A. Knopf.
- Zamora, Carla. (2016). La tierra es de quien la trabaja. Acción colectiva desde la perspectiva campesina. Un acercamiento desde la UNORCA y el EZLN. *Estudios Rurales*, 5(9). pp. 53-76.
- Zylberberg, Violeta. (2004). *Género, etnicidad y resistencia. El movimiento zapatista y mujeres en Chiapas* (tesis de pregrado). Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, México.

Documentales, fuentes audiovisuales:

- “Valoración de las compañeras coordinadoras zapatistas”, 2018, CIDECI, página Facebook -
 “El derecho de ser feliz”, 2007, YouTube

- “Las compañeras tienen grado, 1995, DVD
- ”Spajel Kuxlejali”, DVD
- Videos de Youtube de “Promedios de Comunicación Comunitaria”